Library of Princeton
SEP 20 1899
Theological Seminary

Division BS1174
Section .R94
No. ____

Wissenschaftliches Handbuch

der

Einleitung in das Alte Testament.

Von

Eduard Kupprecht,
Pfarrer.

Durch den Vorhof ins Heiligtum,
Durch die Prüfung zur Anbetung.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1898.

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/wissenschaftlich00rupp

Der kämpfenden Gemeinde und ihren Dienern

zur Befestigung.

Den vollendeten treuen Zeugen

Hävernick, Hengstenberg, Keil

zum Gedächtnis.

Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben.
Welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach.
Hebr. 13, 7.

Warum diese Widmung?

Ich glaube eine Gemeinde der Heiligen, eine Menschheit Gottes mitten in der alten, den Kern in der Schale, wie ich glaube einen Menschen Gottes, den neuen Adam, in mir mitten in diesem Leib der Sünde und des Todes. Beides eine verborgene Wunderschöpfung Gottes. Ich sehe beide nicht, wenn ich sie auch da und dort merke an Früchten innerer und äußerer Art, welche den Duft der Ewigkeit um sich verbreiten. Aber ich darf sie glauben auf das Wort meines Herrn hin, dessen zeugendes und nährendes Wort nicht leer zurückkommt. Der Mensch wie die Menschheit Gottes sind hier noch im Werden. Dies Werden aber ist nicht ohne täglichen Kampf gegen den noch anklebenden individuellen und socialen generellen „alten Adam", die „Schattenseite" des Christen wie der Christenheit, die erst weichen wird, wenn alles von dem Lichte Christi durchleuchtet und in sein volles Bild verklärt sein wird. In diesem Kampf heißt es gläubig aneignen den zweiten Adam durch das Wort der Gnade und Wahrheit, in dem er sich darbietet. Aber auch in dieser Kraft sich scheiden von dem angebornen alten Wesen, das nicht bloß Unheiligkeit, sondern auch Unglaube, Zweifel und Ungehorsam ist, der nicht „bleibet an Jesu Rede", sondern höret auf der „Fremden Stimme" mit dem Ohr des alten Adam. So in dem Christen, so in der Christenheit. Die „Fremden" erheben heute von neuem wie vor hundert Jahren mächtig die Stimme, deren Grundton lautet: Sollte Gott gesagt haben? Es ist die Schlangenrede. Doch „die Schafe", die sich finden in allen äußeren Kirchenabteilungen, kennen diese Stimme nicht. Sie hören nur auf ihres Hirten Stimme, der sie kennt, wie sie ihn kennen. Aber der alte Mensch lebt auch noch in ihnen

und macht ihnen Unruhe. Ihr Herz hängt an Jesu; aber ihr Verstand ist in Gefahr, die Wege der „Fremden" zu gehen.

Ihnen und ihren Dienern, welche begehren zu „bleiben an ihres Herrn Rede als seine rechten Jünger" — ihr Name heiße „lutherisch" vor Menschen wie der meine, oder „reformiert" oder „uniert" oder „katholisch", denn der Herr hat überall die Seinen und er allein kennt die Seinen — sei dieses Buch gewidmet. Sei es ihnen ein Vorhof, in welchem der Verstand mit dem gläubigen Herzen eins wird, einzutreten in das Heilige des Alten Testamentes und darinnen anzubeten den, dessen Mund hier redet, in welchem der ewige Sohn Gottes, unser Herr, selbst als in seiner geistigen Heimat lebte und das ihm wie seinen Aposteln und Märtyrern, seinen Reformatoren und allen Kindern Gottes aller Zeiten die Schrift war, die „nicht kann gebrochen" werden und von der als „der gotteingegebenen" auch kein Jota vergehen wird, bis daß Himmel und Erde vergehen.

Aber diese „wesentliche" Kirche in der „empirischen" ist ein langer Zug, der nach oben wallt der Vollendung des Glaubens zum Schauen entgegen. Die Ersten und Mittleren dieses durch die Jahrtausende aufwärts wandelnden Zuges der streitenden Gemeinde sind schon längst angekommen im oberen Heiligtum als triumphierende. Wir, die Letzten, sind noch auf dem Wege, die Kelle in der Linken, das Schwert in der Rechten. Wir blicken aufwärts, sie auf uns herab, diese Wolke aller Zeugen, unter ihnen jetzt ein Hävernick, Hengstenberg, Keil, diese treuen Kämpfer für das unfehlbare Gotteswort, dieses einzige Licht in der steigenden Finsternis, diesen festen Stab auf gefährlichem Wege. Sie rufen grüßend zu uns in ihren Schriften heute noch herab: „Folget uns nach, wie ihr uns habt zum Vorbilde! Denn viele, das sagen wir mit Weinen, wandeln jetzt im Hause Gottes verführt und verführend als die Feinde des Kreuzes Christi."

Wie den noch kämpfenden Brüdern zur Befestigung, so sei diesen drei vollendeten Brüdern zum dankbaren Gedächtnis mein Buch geweiht, das viele Anregungen und Belehrungen wie den noch Lebenden, so unter den Heimgegangenen gerade ihnen zu verdanken hat.

Hengstenberg, diese „eiserne Mauer“ fast ein halbes Jahrhundert lang, von den Modernen geschmäht und verachtet, oder wie von mir selbst mit Hävernick und Keil zugleich lange bemißtraut, und als „Apologet à tout prix“ von denen abgewiesen, die es noch nie der Mühe wert hielten, ihn gründlich zu studieren und gewissenhaft zu überlegen, war der größte unter den dreien. Er starb in tiefem Frieden voll Demut, Dankbarkeit und Liebe, und sein Mund durfte die Worte sprechen: „Meine Seel ist wie ein stilles Meer, voll von Gottes Lob und Ehr“ (Bachmann, Biographie). Das war dieser „unredliche Apologet“, den man in allem Wesentlichen dennoch bis auf diesen Tag nur mit Konjekturen und Einfällen „widerlegt“ hat. Das war dieser „Streithengst“. Die Brust mit Erz gepanzert als ein treuer Kämpfer Christi, aber in dieser Brust, nur dem Herrn bekannt, das demütige, liebevolle, gehorsame Herz eines Gotteskindes. Mein Ende werde wie dieses Gerechten Ende! Und seine Schmach, die Schmach Christi, sei meine Schmach mein Leben lang, mir teurer als alle menschlichen Würden und Ehren!

Vorwort.

Wie kommt der Verfasser dazu, seinen Amtsgenossen eine alttestamentliche Einleitung zu schreiben? Zu dieser Frage ist die theologisch-litterarische Welt völlig berechtigt. Es war bisher Gebrauch, solche Dinge den Fachgelehrten, insonderheit den akademisch berufenen, ausschließlich zu überlassen. Und gewiß darf man glauben, daß diese Aufgabe der Unterzeichnete den dazu Berufeneren mit Vergnügen überlassen hätte, statt in alten Tagen und bei schwankender Gesundheit eine solche Last auf sich zu nehmen, wenn es die Lage zugelassen und er nicht eine heilige Pflicht erkannt hätte, in derselben einem menschlichen und, wie er glaubt, göttlichen Ruf zu folgen, indem er an seinem geringen Teil nach Maßgabe seiner Kräfte, Gaben und Kenntnisse ein dringendes Bedürfnis vorläufig zu befriedigen sucht, bis die weit Gelehrteren und Berufeneren in der Lage sein werden, diesem Bedürfnis in dem Sinn und von dem Standpunkt aus vollkommener abzuhelfen, in und von dem aus es besteht. Er hält es daher für das Beste, einfach zu erzählen, was ihn zu diesem ungewöhnlichen Schritt bewogen hat. Man wird dann wenigstens nicht sagen können, daß er als ein völlig Unberufener eigenen Anschlägen folgte, die seines Amtes nicht sind.

Vor etlichen Jahren sagte zu mir ein außerbayerischer praktischer Theologe, der das Alte Testament seit Jahrzehnten gründlich studiert und ein Recht hat zu urteilen: „Wir brauchen eine alttestamentliche Einleitung in ganz positiv-kirchlichem Sinn. So etwa, wie Keil

sie vor 25 Jahren uns zum drittenmal geschenkt hat. Wir haben vielerlei Einleitungen, die von ihrem Standpunkt aus wertvoll genannt werden können. Neuerdings z. B. den vielgebrauchten, klar geordneten Cornill, den gut orientierenden Wildeboer von radikalem Standpunkt aus. Den vermittelnden Strack, der ähnliche Vorzüge hat wie Cornill nach der formalen Seite, den umfangreicheren, mehr Einzelgelehrsamkeit entfaltenden König. Aber in der ganzen neueren Litteratur auch nicht einmal ein Kompendium, das, abgesehen von dem guten Buch Dr. Kaulens (kath.), den entschieden kirchlichen Standpunkt in wissenschaftlicher Form geltend machte. Es sieht aus, als ob derselbe völlig aufgegeben sei. Und doch vertreten ihn noch genug nichtakademische Theologen, die auch ein Urteil haben, besonders ältere Geistliche, welche es tief beklagen, daß der Standpunkt eines Hengstenberg, Hävernick, Keil, auch v. Hofmann u. a. als völlig überwunden hingestellt wird, nicht wert, auch nur noch ruhig in Erwägung gezogen zu werden." Ich vereinigte mich in solchen Anschauungen mit denen meines Freundes, mußte aber fragen: Wer schreibt uns heutzutage eine alttestamentliche Einleitung im Sinne des sel. Keil? Wer? Wir blickten umher in den deutschen Fakultäten und fanden unter den gemäßigten alttestamentlichen Fachtheologen nicht einen, dessen Standpunkt die Möglichkeit hievon auch nur hoffen ließe. Was man von dieser Seite erwarten darf, das liegt in Stracks Kompendium und bei König bereits völlig genügend vor.

Daß aber die traditionell kirchliche Anschauung heute noch nicht Ursache hat, die Waffen vor der radikalen wie vermittelnden Kritik zu strecken, das wird seit den amerikanischen, englischen, holländischen, deutschen Veröffentlichungen der letzten Jahre nicht mehr angezweifelt werden dürfen. Man hat diesen polemisch-apologetisch-kritischen Darlegungen bis auf diesen Tag außer Redensarten, Verdächtigungen, Achselzucken, nichts wissenschaftlich Haltbares, man hat ihnen alles, nur keine irgend Ausschlag gebenden Gründe entgegenzusetzen gewußt, vielmehr das Gewicht der gegnerischen kirchlichen Opposition gegen die augenblicklich herrschende skeptische Kritik wohl oder übel anerkennen müssen, wenn man auch nicht geneigt ist, der Wahrheit praktische Folge zu geben. Die Bemängelungen z. B. von

„Rätsels Lösung" I und II, 1. 2 in dem Theol. Lit.-Bl. 1896 und 1897 sind rein peripherisches „Geplänkel".[1])

Unter diesen Umständen tritt erst recht die Frage an die Vertreter der immer entschiedener sich erhebenden Gegenströmung gegen-

---

[1]) Bis auf diese Stunde hat die vermittelnde Kritik, die mehr oder weniger in litterarischer Hinsicht an Wellhausens Rockschößen hängt und ja mit nein verbindet wie Eisen mit Thon, seit nun vier Jahren gegen meine und der englisch-amerikanischen Mitkämpfer ausführliche Arbeiten auch nicht eine haltbare Widerlegung aufgebracht, obgleich sie sich mit uns beschäftigt hat. Die radikale Kritik aber, durch die halbe und inkonsequente Stellung der noch gläubig sein wollenden alttestamentlichen Theologen nur um so mehr ermutigt — denn sie hat die klare Konsequenz auf ihrer Seite — wird nicht müde, diese Richtung mit Geringschätzung zu bedienen, während sie (vgl. z. B. Meinhold) die Stellung der entschieden Positiven, wie wir es sind, als konsequente Gegner ansehen muß. Sie wird dabei nicht müde, auf dem hohen Roß einherzutraben und unsere, die sogen. Hengstenberg-Keil'sche, entschiedene Position zu verhöhnen, und sie findet bei den Halben ihr Echo darin, daß diese „Repristination" unmöglich geworden sei. Freilich alles nur mit einem Mund voll Behauptungen. Denn widerlegen kann sie uns ja nicht, so oft wir sie auch schon herausgefordert haben. Ein Cornill in seiner Einleitung phantasiert mit großem Lärm und glänzenden Worten, daß der Wellhausenianismus seinen unaufhaltsamen Siegeszug halte, und vergißt dabei das Sprüchlein: „Hochmut kommt vor dem Fall." Ein Wellhausen weist alle die, die den Inhalt des PC. schon vor und zu Samuels Zeit für vorhanden oder in Geltung erkennen, mit den Worten ab: „Wer die Hierokratie in diese Zeiten zurückträgt, der hat zu einem historischen Verständnis des hebräischen Altertums noch nicht den Anfang gemacht," und muß nun erleben, wie sein früherer Anhänger Dr. Hommel und sein geistvoller und gelehrter Anhänger Halévi Arm in Arm mit dem schon seit längerer Zeit Front gegen ihn machenden dritten Assyriologen Dr. Sayce ihm und seiner Anhängerschaft in Deutschland offen und energisch, trotz des Murrens und Zürnens seines anhänglicheren Nöldeke und anderer, ein für allemal die weitere Gefolgschaft aufkündigen, da ihre Wissenschaft, welche nicht auf geistreichen Kombinationen, sondern auf den Inschriften der unerbittlichen Thontafeln ruht, zu klar gegen das System zeuge. Wer hätte diese „Wendung durch Gottes Fügung" vor wenig Jahren noch für möglich gehalten?

Noch frecher und hochmütig siegestrunkener aber schreibt Stade I, 358 über seine große Wissenschaft: „Die folgenden Erörterungen rechnen nur auf das Verständnis solcher, die die sittliche Kraft, überkommene Vorstellungen zu korrigieren, besitzen, und welche sich die Fähigkeit, Gründe von Ausflüchten zu unterscheiden, wieder erarbeitet haben." Und dieser Mann hat sich, wie seine

über den bisher noch allein herrschenden alttestamentlichen Einleitungen der Gegner heran: Wer schreibt für die kirchliche Gegenpartei eine brauchbare, die Hauptinstanzen gegen die gesamte moderne Kritik klar und ausreichend zusammenfassende „Einleitung in

---

Gesinnungsgenossen, die augenblicklich noch das große Wort führen resp. zu führen suchen, nicht einmal das elementarste Verständnis angeeignet für das, was gesunde vernünftige geschichtskritische Methode heißt, nach welcher jedes alte Buch des klassischen Altertums zu prüfen ist, sondern bewegt sich mit Verachtung der objektiven Methoden lediglich auf dem subjektivsten und unsichersten Weg der Indicienkritik (vgl. meine Erörterungen über die Methode!), mit welcher die nun untergegangenen Sterne Baur und Strauß ihren geistvollen Unfug auf neutestamentlichem Gebiet Jahrzehnte als „unbestrittene Sieger" getrieben haben.

Und der arme Kautzsch kann von seinem Herrn und Meister Wellhausen trotz aller göttlichen Warnungen nicht loskommen, während der Meister, den er noch für Gottes Sohn anbeten will (oder will er das nicht?), in seiner Stellung zu Mose und seinen Schriften ihm, dem alles weit besser Wissenden, nicht maßgebend ist, weshalb er die andere Ansicht, das heißt die kirchlich entschiedene, welche mit ihrer Wissenschaft im vollen Einklang steht mit der „Religionsgeschichte", die Jesus Christus und Paulus im Alten Testament finden und vertreten, einzig und allein als das Ergebnis der Unwissenheit oder des hartnäckigen Entschlusses erklärt, der den Thatsachen zum Trotz an längst widerlegten Vorurteilen festhalten will. Mit rührender Treue hält er an den naturalistischen Konstruktionen seines teueren alttestamentlichen „Baur-Strauß" (Wellhausen) fest und verhärtet sich gegen die „centnerschweren" Thatsachen, die ihm in Lex Mosaica, in meinem „Rätsels Lösung" II, 1. 2, in dem neuesten Buch von Hommel unter die halb erblindeten Augen gehalten werden, und gegen die hellen klaren Zeugnisse Christi, an den er noch zu glauben behauptet, im Neuen Testament. Ich begreife es einfach nicht, wie es möglich ist, daß Männer — und solche sind alle vermittelnden Kritiker heute — die Christum anbeten im Sinn der ersten Christen der Apostelzeit, als *ἐπικαλούμενοι Ἰ. Χριστόν*, Worte wie Ev. Joh. 12, 44—50 lesen können — ich habe sie täglich vor Augen und im Herzen — ohne die absolute Gewißheit zu besitzen, daß jedes *ῥῆμα Ἰ. Χριστοῦ* die Stimme des ewigen Vaters selbst an sie ist, und vor V. 48 auf das tiefste zu erbeben, wenn sie z. B. Joh. 5, 46—47 entkräften. Wenn solche Leute wie z. B. Kautzsch so verfinstert werden, so naht mit raschen Schritten das Gottesgericht, wie es längst über die neutestamentlichen „Wellhausen", genannt Baur und Strauß, durch die echte Wissenschaft hereingebrochen ist. Selbst Harnack erkennt diese Verirrung neustens an. Und den schmählichen Zusammenbruch der „Firma Wellhausen" konstatieren jetzt schon die „Adler" der reformjüdischen Israelitischen Wochenschrift Nr. 38, 1897.

das Alte Testament"? aus welcher alle, vor allem Kandidaten und Geistliche, sich hinreichenden Rat erholen können, und welche sie auf die vorhandenen älteren und neueren wissenschaftlichen kirchlich gerichteten größeren Werke geeignet aufmerksam macht, um, in ihrem Glauben an die Echtheit, beziehungsweise Glaubwürdigkeit und Inspiration, auch durch wissenschaftliche Begründung gestärkt, zur freudigen Führung des Amtes auf Grund der ganzen alttestamentlichen kanonischen Schriften mit gutem Gewissen, ohne jeden kritischen Abzug, befähigt zu werden, so daß sie nicht bloß aus Gründen des auf Christi Autoritätsstellung zum Alten Testament ruhenden Glaubens, sondern auch aus Gründen menschlichen Wissens mit dem großen Apostel unserer abendländischen, und speciell evangelischen, Kirche fröhlich und siegesgewiß wie unsere Väter allen skeptischen Aufstellungen der sinkenden kirchlichen Gegenwart gegenüber mit der „kleinen Herde" aller Zeiten sprechen dürfen: „Wir glauben alle dem, das geschrieben ist im Gesetz und den Propheten," Act. 24, 14, und „Bis daß Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe", Matth. 5. Und wiederum mit Luther, dem Größten nach Paulus: „Das Wort sie sollen lassen stahn (das geschriebene Bibelwort) und kein Dank dazu haben," was zwar von allen Geistern angewendet wird, aber wider seinen genuinen Sinn. Wer schreibt eine Einleitung, die das leistet?

Da kam voriges Jahr eine Bitte an mich, soviel ich mich entsinne aus Preußen, von einem einstigen alten Hörer Hengstenbergs, ich möchte doch die seit 25 Jahren nicht mehr edierte und daher jetzt, besonders seit Wellhausens Auftreten, nicht mehr genügende Einleitung von Keil neu herausgeben. Von Norwegen wurde weiter das Ansinnen an mich gestellt, eine Quartalschrift für Altes Testament zu begründen in streng kirchlicher Richtung. Daß letzteres jetzt noch ein Unternehmen wäre ohne ausreichende Unterstützung und daher auch ohne Aussicht in dem gegenwärtigen Moment, war mir klar. Auch fühlte ich mich weder körperlich noch sonst einem solchen Unternehmen mit 61 Jahren gewachsen. Aber der erstere Gedanke war der Überlegung wert. Ich wandte mich an einen berufeneren und kenntnisreicheren Theologen, meinen Freund

Dr. Ad. Zahn, und bat ihn, uns diesen Dienst zu leisten. Er schrieb mir, daß er zu selbständig wäre, um eine andere Arbeit bloß emendiert zu edieren, und eine völlig neue Einleitung erlaubten seine Verhältnisse nicht mehr. An mich selbst dachte ich, offen gestanden, gar nicht. Ich war ja auch bei schwacher Kraft noch nicht mit meinem vierbändigen „Rätsel des Pentateuch" damals fertig und hatte noch dazu die Pflicht, die seit 1894 begonnene „illustrierte und erklärte deutsche Volksbibel", die mir noch mehr am Herzen lag, im Manuskript zu vollenden. Ein angefangenes Werk liegen zu lassen, war mir unerträglich. So blieb denn der Gedanke, eine alttestamentliche Einleitung zu erlangen, ein frommer Wunsch. Niemand regte sich dafür. Da kam 1897 ein neuer dringender Ruf nach einer Einleitung im Geiste Keils in der „Neuen luth. K.-Z.", und zwar mit einer Aufforderung an meine Person. Ich war mit meinem „Rätsel" zu Ende. Auch meine Bibel war vollendet, soweit ich selbst daran schrieb. Und nur noch die Revision der anderen Manuskripte stand mir bevor. So konnte ich jetzt eher als früher mich fragen, ob ich Hand an diese neue Aufgabe legen könne und wolle.

Ich glaubte, daß eine Neuherausgabe des Keil'schen Buches für mich nicht unmöglich wäre, und machte mich versuchsweise über die Arbeit. Aber ich mußte erfahren, daß das eine halbe Arbeit wäre, welche, da die notwendigen Ergänzungen nur eine mechanische An- und Einfügung darstellten, so nicht genügte, und daß es mißlich wäre, den eigenen Stil mit einem fremden zu vermischen. Auch fand ich, daß durch starke Abstriche (besonders in der „Fortpflanzung" der heiligen Schriften) und durch Anfügung der Hauptsache, der modernen Phase der Kritik, das Buch einerseits eine zu bedeutende Änderung erfahren müßte, um noch Keils Buch zu sein, andererseits mit etwa vierzig Bogen entschieden noch zu umfangreich bleiben würde, um wirklich studiert oder auch nur gekauft zu werden. Gerade eine kürzere Darstellung ist unbedingtes Bedürfnis für die Kreise, die hier in Betracht kommen. Eine Mitte zwischen Strack und König dem Umfang nach muß es sein. Das sagte ich mir.

Nun kamen aber noch buchhändlerische Schwierigkeiten, da die alte, dritte Auflage von 1873 noch nicht abgesetzt ist, und der Übernehmer derselben auch noch auf Jahrzehnte an die Relikten und deren Ansprüche gebunden wäre. Ein Brief von mir an Pastor Keil in Sachsen kam zurück, da derselbe seit etlichen Jahren verstorben war. Alles dies brachte mich zu der Ansicht, daß auf diese Weise es sehr schwer gehe, zum Ziel zu kommen. Aber ich bin von Natur nicht der Mann, der so schnell die Hand vom Pfluge abzieht, wo er sich durch Gottes Fügung gerufen glaubt. Ich sagte mir: Eine kirchliche Einleitung ist höchstes Bedürfnis. Ich bin gerufen. Meine Studien und Vorarbeiten sind vollendet mit meinen bisherigen Schriften. Ich kann es in meinen Grenzen leisten. So will ich versuchen, in Gottes Namen eine eigene Einleitung zu schreiben, aber nach Keils Vorbild und Sinn, und ihn benutzend in seinen vielen trefflichen unentbehrlichen Kommentaren und seiner Einleitung, wie ich noch viele andere Arbeiten benutze. Dabei immer auf sein Buch hinweisen, wie auf andere, zu weiterer Orientierung. Mag so sein Buch erst recht nochmals zur Geltung mitkommen, das jetzt meist im Staub liegt und doch in der dritten Auflage eine wahre kritisch-apologetische Fundgrube ist.

So biete ich denn meinen Amtsbrüdern — denn die Fachgelehrten sind sich ja selbst genug — meine Einleitung. Ob ich dazu berufen war, darüber mögen meine bisherigen Veröffentlichungen entscheiden und dies Buch selbst. Daß diese Arbeit die Zusammenfassung vieler Studien ist, wird der Kundige erkennen. Unter den litterarischen Arbeiten anderer, die ich zu dieser Einleitung hin und wieder direkt beigezogen habe, nenne ich besonders und ausdrücklich, außer Keil selbst, Aufzeichnungen aus einem Kolleg meines unvergeßlichen teueren sel. Lehrers Prof. Dr. Fr. Delitzsch, das er im Jahre 1856 in Erlangen über alttestamentliche Einleitung uns las. Es hat auf uns einen bleibenden tiefen Eindruck gemacht und ich habe mir das Wesentliche notiert. Er besaß in hohem Grade die Gabe, diesen trockenen starren Stoff in lebendigen Fluß zu bringen und durch seine geistvolle Darstellung, durchwärmt von seiner Liebe zu dem heiligen Buch Gottes, letzteres uns fesselnd

und lieb zu machen. Wenn ich auch später mehr und mehr mich ablehnend gegen seine wissenschaftliche Entwicklung verhalten mußte, die sich ohne Grund von der Skeptik allzusehr imponieren ließ, so stand mir doch allezeit sein liebevolles, treues Angesicht vor der Seele, aus dem von des Herren Bild mir etwas entgegengetreten war, und ich sagte mir: Seine Irrungen sind nicht Herzens-, sondern Verstandesirrungen gewesen. Und in jenem Kolleg gab seine wissenschaftliche Harfe noch einen hellen und glaubensfrohen Klang. Es ist mir eine Genugthuung, konstatieren zu dürfen, daß ich nicht weniges aus jenen schönen Lehrstunden fand, was ich mit innigem Danke als *sein Eigentum* in diesem Buch erklären darf. Da und dort habe ich wörtliche Mitteilungen mit seinem Namen gezeichnet. In der Geschichte des alttestamentlichen Codex habe ich zumeist aus seinen Belehrungen geschöpft. Er war ja darin gerade eine der kompetentesten Autoritäten. Auch bezüglich der Psalmen und der Propheten verdanke ich ihm nicht wenig. Im übrigen war freilich seine Einleitung nur wenig mehr zu verwerten, da schon sein damaliger Standpunkt mit dem meinigen nicht mehr stimmt. Aber einzelnes war doch auch aus dem Pentateuch und den historischen Schriften noch verwendbar. Mögen diese armen Worte ein Denkmal sein von der Verehrung und Liebe, die mich bis an mein Ende trotz sachlicher Differenz mit diesem edlen, herzensguten Mann verbindet. Droben und am Ende werden wir *alle* schamrot werden vor ihm, dem Herrn, wenn wir erkennen, *wie viel* Er uns vergeben *mußte* und *vergab*. Denn „wir müssen *alle* offenbar werden vor dem Richterstuhl Jesu Christi", auch wir Theologen mit unserer Theologie und ihren tiefsten ethischen Wurzeln und Motiven, daß Er recht behalte.

Abgesehen von einzelnen Benutzungen aus Keil und Delitzsch — die gedruckten Veröffentlichungen des letzteren habe ich nicht weiter benutzt, obgleich ich, soweit ich sie studiert habe, von ihnen viele Impulse in mir trage — habe ich absichtlich andere Einleitungswerke bei der Abfassung meines jetzigen Buches nur selten zu Rate gezogen, weil ich dieselben schon früher studiert und mich mit ihnen innerlich auseinandergesetzt habe, äußerlich litterarisch aber in meinen vorausgehenden Veröffentlichungen. Ich kam auf diese Weise nicht

in Gefahr, allzuausführlich zu werden, oder auch in der selbständigen Untersuchung mich zu behindern. So kann ich sagen, daß dies Buch nicht etwa eine Zusammenstellung ist von dem, was für mich in allen möglichen anderen Schriften brauchbar erscheinen konnte. Vielmehr ist dieses Buch eine Untersuchung, welche aus dem Fond erflossen ist, der sich durch viele Studien und durch immer neue kritische Verarbeitung, Ausscheidung und Aneignung des Aufgenommenen und unabläßiges Nachdenken seit vielen Jahren in meinem Geiste gebildet hat. Es ist ein Erguß einer *inneren Quelle*. Und ich zweifle nicht, daß sich das auch durch die ganze Darstellungsweise vielfach fühlbar machen wird, die allerdings von der objektiv trocken gelehrten Art der übrigen Einleitungen nicht selten stark abweicht und welche mir wohl die Censur eines Gelehrten im Kirchentalar eintragen wird. Doch das eben dünkt mich eine Ehre zu sein. Ich *will* ein Theologe sein nach *altem* Stil, bei dem durch die Wissenschaft das „pectus facit theologum“ durchschlägt und der pastor ovium hörbar ist. Daß ich in der Auffassung von Koheleth *alle* gegen mich habe, stört mich nicht. Man prüfe meine Ausführungen, die manche Gesichtspunkte geltend machen, von denen ich in der Gegenwart nirgends eine Andeutung finde. Auch bei den Psalmen mußte ich meine eigenen Wege gehen. Und daß ich bei den übrigen kritisch angefochtenen Büchern *keine wissenschaftliche Veranlassung* finde, auch nur einen Fuß breit von meinem kirchlich positiven Standpunkt zu weichen, davon wird die erneute Durcharbeitung dieser Probleme in dieser Einleitung den Beweis liefern.

Überall lag mir daran, meine Darlegungen so einzurichten, daß der Leser geistig den *Weg* mit mir zurückzulegen möglichst in den Stand gesetzt wird, der zu meinen Ergebnissen führt. Bloße Sätze, welche lediglich den Wert von Behauptungen haben, wie dies bei Strack so oft vorkommt, haben in meinem Buch keine Stätte. Ich wollte *überzeugen*.

Das hat nun freilich die Folge, daß mein Buch schließlich doch umfangreicher wurde, als ich es anfangs geplant hatte. Aber was helfen Ergebnisse ohne klare Darlegung der Gründe, auf denen sie ruhen, und ohne Widerlegung der Gegengründe? Daher wurden

freilich auch der Psalter, das Hohelied, der Prediger umfangreicher als wohl in jeder anderen neueren Einleitung. Doch habe ich dafür an anderen Orten zu sparen gesucht, wo die kritischen Bedrohungen und exegetischen Mißdeutungen geringer sind. Ich fühle selbst am besten, daß ich das Ziel der Vollkommenheit nicht erreichen konnte. Ich tröste mich aber mit der gewissen Hoffnung, daß dies Buch wenigstens eine gute Grundlage sein werde, auf welcher einmal tüchtigere Kräfte, die Gott seiner Gemeinde schenken wird, weiter bauen können. Ich beanspruche für alle meine Arbeiten nichts als das. Und bis dahin wird diese Einleitung das Maß von Segen haben, das Gott ihm zugedacht hat und das er denen daraus zufließen lassen wird, die desselben bedürfen. Meinem Freund Dr. Zahn aber sei herzlich Dank gesagt, daß er seine bessere Litteraturkenntnis und seine immer erneute Aufmunterung, nicht müde zu werden in dem angefangenen Werke, mir in Liebe zu gute kommen ließ. Von seinen Schriften habe ich viel gute Anregung, auch manche neue Belehrung empfangen und bekenne mich öffentlich gern und freudig zu ihnen und zu ihm, dem vielseitig Geschmähten. Mit ihm verbunden in der Liebe Christi lege ich, wie alles, was ich schrieb, auch dieses Buch dem großen Herrn seiner Kirche betend zu Füßen.

Zum Schluß habe ich noch Herrn Gymnasiallehrer Heinr. Laible in Rothenburg o. d. Tauber meinen wärmsten Dank auszusprechen für die genaue und mühevolle Korrektur dieses Buches, die er trotz seiner amtlichen Arbeiten auf meinen Wunsch noch übernommen hat. Auch eine Reihe wertvoller sachlicher Winke verdanke ich ihm, besonders im dritten Teil vom „Codex". Beides ist der Brauchbarkeit des Buches sehr zu gute gekommen. Ferner bin ich vor Thorschluß durch meinen hochverehrten Freund Prof. Dr. Hommel, der mich vor einiger Zeit hier besuchte, in den Stand gesetzt worden, einen Irrtum zu berichtigen, den ich auf S. 89 aus dem seinerzeitigen Bericht der jüdischen Wochenschrift 1897, Nr. 38, und aus dem der Frankfurter Zeitung über den Orientalistenkongreß in Paris 1897 in mein Buch herübergenommen habe. Die Absage der drei genannten Assyriologen an den Wellhausenianismus ist nicht, wie berichtet wurde, auf diesem Kongreß durch mündlichen öffent-

lichen Protest erfolgt, sondern durch Hommel in seiner wichtigen Schrift „Die altisralitische Überlieferung“ 1897 und durch Sayce und Halévi in ihren Veröffentlichungen. Die Hauptsache also bleibt stehen, daß drei hervorragende Assyriologen, welche mehr oder weniger dem Wellhausenianismus zugeneigt waren, jetzt seine entschiedenen Gegner sind. Darum handelt es sich ja. Die Auseinandersetzung mit Nöldeke scheint auf andere Weise stattgefunden zu haben. Ein neuer urkundlicher Fund, vgl. S. 393, sind die hebräischen Stücke des Sirach, die neustens gefunden und bereits mehrseitig, z. B. durch Schlatter, gewürdigt wurden. Zu der „Legende“ über die Erklärung auf dem Orientalistenkongreß vergleiche auch die Allg. Ev.-Luth. K.-Z. 1898, Nr. 30, S. 720.

Sehr dankbar würde ich Freunden wie Gegnern meiner Position sein, wenn sie auf etwaige weitere Ungenauigkeiten, die sich in dies Buch eingeschlichen haben könnten, mich aufmerksam machen wollten. Denn, muß ich auch kraft meiner wissenschaftlichen Studien und meines christlichen Standpunktes, dessen Ausdruck sich in Joh. 8, 31. 32 findet, unablässig gegen viele zeugen, deren wissenschaftlichen und religiösen Weg ich als einen höchst gefährlichen Irrweg für die Kirche, die Wissenschaft und möglicherweise auch für ihr eigenes Seelenheil klar erkenne, so bleibt mir von allen meinen, auch meinen entschiedensten, Gegnern der gute Glaube im Herzen stehen, daß es auch ihnen um Herausstellung der thatsächlichen Wahrheit zu thun ist und daß sie ihre Irrwege, wie jener Saul von Tarsus, „unwissend“ gehen. Meine letzte Burg ist keine intellektuelle, sondern eine religiös-sittliche. Es ist jenes Wort meines göttlichen Herrn, durch den „alle Dinge gemacht sind“, also auch ich, den ich als den Mund des ewigen Vaters erkenne und anbete in jedem Wort, das er geredet hat, Joh. 8, 31. 32. Auf ihm ruht all meine Gewißheit in allem, was er geredet hat und was ebendaher auch irgendwie der Befestigung des Heils und der Wahrheitsgewißheit dient, weil er nie auch nur ein Wort geredet hat, was nicht seinem Berufe dient. In ihm war Leben und Beruf kongruent. Und auf dies teure, kostbare Wort Joh. 8 weise ich jeden hin, der statt erfolglosen Suchens nach der Wahrheit auch auf dem Gebiet des Alten Testamentes, besonders seines Grundbuches, nach

Inhalt wie Entstehen, zu einem seligen Finden gelangen will. Die bloße „wissenschaftliche Forschung“ mit ihren unzureichend bleibenden Mitteln und den mancherlei dunkeln Punkten, welche von den Gegnern nur durch einen „Glauben“ ausgefüllt werden, thut es nicht. Wer Christum nicht „hört“, wo dieser doch für gut findet, zu reden, der bleibt mit all seinem „Wissen“ in der Finsternis der Skepsis. Denn Christus spricht: „Ich bin das Licht der Welt“ und man hat kein Recht, dies umzudeuten in das bloß ethische: Ich bin das sittliche Heil der Welt. Er ist „voller Gnade und Wahrheit“, ist Weisheit und Gerechtigkeit.

Sausenhofen, Ende August 1898.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Eingang.

§ 1. Name und Begriff der Einleitung 1
§ 2. Geschichte und Litteratur 3

Erster Teil.

Ursprung und Echtheit der einzelnen alttestamentlichen Schriften.

Erster Abschnitt. Die Voraussetzungen.

I. § 3. Die Sprache des Alten Testaments 11
II. § 4. Die Schrift des Alten Testaments 15
III. § 5. Das alttestamentliche Schrifttum und seine Sprache 17
1. Die hebräische Litteratur und ihre Entwicklung 17
2. Die Schriftsprache der alttestamentlichen Litteratur und ihre Entwicklung 24

Zweiter Abschnitt. Entstehung und Echtheit der einzelnen Schriften.

Erste Abteilung. Die fünf Bücher Mose.

§ 6. Name, Einteilung und Inhalt 27

Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuch.

A. Positiv kritische Untersuchung.

I. Die Methode der kritischen Untersuchung.

§ 7. Bedeutung der Tradition 39
§ 8. Die wissenschaftlich gültige Tradition 42
§ 9. Die äußere und innere Kritik und ihre Aufgaben 48

II. Der Vollzug der kritischen Untersuchung.

§ 10. 1. Erhebung der äußeren Zeugnisse 52
2. Erhebung der inneren Zeugnisse 64
§ 11. a) Planmäßige Einheit 64
§ 12. b) Der Verfasser gemäß dem Selbstzeugnis 78
§ 13. c) Der Indicienbeweis für den Verfasser 84
§ 14. Quellen im Pentateuch 90
§ 15. Christi und der Apostel Zeugnis 92

B. Die Angriffe auf Echtheit und Glaubwürdigkeit; ihre Widerlegung.
I. Die radikale Kritik und ihre Widerlegung.
§ 16. 1. Die ältere kritische Phase 98
§ 17. 2. Die neukritische Phase. Wellhausens Hypothese 105
§ 18. 3. Die vermittelnde Kritik, ihr Recht und Unrecht 132
§ 19. Erster Anhang zum Pentateuch. Die Beweisgründe der Vermittlungskritik 153
Zweiter Anhang 178
Zweite Abteilung. Die prophetischen Schriften.
Erstes Kapitel. Die prophetischen Geschichtsbücher.
§ 20. Einleitung 185
§ 21. Das Buch Josua. Name, Inhalt, Zweck 187
§ 22. Selbständigkeit 189
§ 23. Einheit 190
§ 24. Zeit und Verfasser 191
§ 25. Quellen und Glaubwürdigkeit 192
§ 26. Das Buch der Richter. Name, Inhalt, Zweck 193
§ 27. Einheit 195
§ 28. Zeit, Verfasser, Quellen, Glaubwürdigkeit 196
§ 29. Die Bücher Samuels. Name, Inhalt, Einheit, Quellen . . . 199
§ 30. Entstehungszeit 203
§ 31. Die Bücher der Könige. Name, Inhalt, Einheit 208
§ 32. Zeit, Verfasser, Quellen 212
Zweites Kapitel. Die prophetischen Weissagungsbücher.
§ 33. Einleitung 214
A. Die großen Propheten.
§ 34. Jesaja. Person, Zeit, Aufgabe 217
§ 35. Buch des Jesaja. Anlage und Inhalt 220
§ 36. Echtheit und Zeit der Reden 223
§ 37. Angriffe der modernen Kritik und Gründe 230
§ 38. Jeremia. Person, Zeit, Sprache 235
§ 39. Sein Buch 239
§ 40. Hesekiel. Person, Zeit, Art des Propheten 245
§ 41. Das Buch Hesekiels 248
B. Die kleinen Propheten.
§ 42. Anordnung derselben 254
§ 43. Hosea. Person und Zeit Hoseas 255
§ 44. Buch des Hosea 255
§ 45. Joel. Person, Zeit und Art 256
§ 46. Buch Joels 258
§ 47. Amos. Person und Zeit des Propheten 260
§ 48. Buch des Amos 260
§ 49. Obadja. Person und Zeit des Propheten 262

§ 50. Buch Obadjas 263
§ 51. Jona. Person, Echtheit, Inhalt 264
§ 52. Micha. Person und Zeit des Propheten 267
§ 53. Buch Michas 268
§ 54. Nahum. Person und Zeit 271
§ 55. Buch Nahums 272
§ 56. Habakuk. Person und Zeit des Propheten 273
§ 57. Buch Habakuks 274
§ 58. Zephanja. Person und Zeit des Propheten 275
§ 59. Buch Zephanjas 276
§ 60. Haggai. Person und Zeit des Propheten 277
§ 61. Buch Haggais 277
§ 62. Sacharja. Person und Zeit des Propheten 278
§ 63. Buch des Sacharja 279
§ 64. Echtheit von Kap. 9—14 282
§ 65. Maleachi. Person und Zeit 285
§ 66. Buch des Maleachi 286
Dritte Abteilung. Die heiligen Schriften.
§ 67. Einteilung der Kethubim 288
§ 68. Die poetischen Schriften. Die hebräische Poesie 289
§ 69. Die Form der heiligen Poesie 291
§ 70. Die Psalmen. Benennungen 295
§ 71. Verfasser der Psalmen 298
§ 72. Einordnung der Davidspsalmen in Davids Leben und die andern Psalmen 300
§ 73. Die Psalmensammlung, ihre Einteilung, Ursprung und Bedeutung 315
§ 74. Die Sprüche Salomos. Name, Charakter und Inhalt . . . 323
§ 75. Entstehung der Spruchsammlung 327
§ 76. Das Buch Hiob. Zweck und Grundgedanke 328
§ 77. Gang des Inhalts 330
§ 78 Zeit und Verfasser, sowie Echtheit der Reden 336
§ 79. Das Hohelied. Name und Verfasser 343
§ 80. Inhalt und Bedeutung 347
§ 81. Der richtige Verstand des Hohenliedes 353
§ 82. Die Klagelieder. Der Inhalt 370
§ 83. Verfasser und Zeit 371
§ 84. Der Prediger. Name und Charakter. Inhalt 372
§ 85. Die Abfassungszeit und der Verfasser 386
§ 86. Das Buch Daniel. Person und Zeit des Propheten 399
§ 87. Das Buch Daniels 400
§ 88. Das Buch Ruth. Inhalt und Zweck 415
§ 89. Zeit und Verfasser 415
§ 90. Die Bücher der Chronik. Name, Einteilung, Inhalt . . . 416

§ 91. Zeit und Verfasser 419
§ 92. Quellen der Chronik 421
§ 93. Die kritischen Einwendungen 424
§ 94. Das Buch Esra. Inhalt des Buches und dessen Einheit . . 432
§ 95. Verfasser des Buches 433
§ 96. Nehemia. Inhalt des Buches 435
§ 97. Echtheit des Buches 436
§ 98. Esther. Inhalt und Zweck 439
§ 99. Historischer Wert und Verfasser 440
Zeittafel zu den Geschichtsbüchern des Alten Testaments 442
Schlußerklärungen zur chronologischen Tafel 456

Zweiter Teil.

Geschichte des alttestamentlichen Kanon.
§ 100. Begriff, Begründung, Begrenzung des Kanon 470
§ 101. Das allmähliche Werden des alttestamentlichen Kanon und sein Bestand 472

Dritter Teil.

Geschichte des alttestamentlichen Codex.
§ 102. Überblick 482
§ 103. Handschriftliche Überlieferung 484
Schlußwort 506
Nachtrag zum Schlußwort . . . : 511
Anhang. Litteratur von Dr. theol. Adolf Zahn 520
Verzeichnis der wichtigsten Sachen 545
Verzeichnis der citierten Schriftsteller 547

Berichtigung.

S. 134 ist in Anm. 1, Z. 3 v. o. zu lesen „neunten und achten" statt bloß „achten Jahrhundert".

S. 135, Z. 17 v. u. statt „wie er" zu lesen: „wie hier."

Zu Koheleth ist noch nachzutragen, daß auch der sel. Prof. v. Hofmann und neustens in Gottholds Sonntagsblatt Seminardirektor Greve in Breslau, wie ich sehe, für die Salomonische Abfassung eintreten.

Eingang.

§ 1. Name und Begriff.

Das Wort „Einleitung“ (εἰσαγωγή, isagoge, introductio) in das Alte Testament kommt zuerst griechisch vor bei dem syrischen Mönche Adrianus († um 440 n. Chr.), lateinisch bei Cassiodorius († um 570), der seine institutio divinarum litterarum in der Vorrede „introductorii libri“ nennt. „Isagoge“ brauchten zuerst Pagninus aus Lucca (katholisch) und Petr. Palladius (prot.) im 16. Jahrhundert. Das deutsche „Einleitung“ ist nach Strack zuerst zu finden bei Ambros. Wirth, „Einleitung zur heilsamen Lesung der heiligen Schrift“ ꝛc. Nürnberg 1720. Eine „Einleitung in das Alte Testament“ schrieb J. G. Eichhorn, 1780. Die Bezeichnung „historisch-kritisch“ rührt von G. L. Bauer her. Herm. Hupfeld in „Begriff und Methode der sogen. biblischen Einleitung“ (1844) hat für den bisherigen Namen, als unpassende, unwissenschaftliche Bezeichnung, die andere empfohlen: „Geschichte der alt- und neutestamentlichen Schriften oder der biblischen Litteratur“ — aber von einseitig rationalistisch die Schrift vermenschlichendem Standpunkt aus. Vom positiven Standpunkt aus aber forderte Franz Delitzsch in Zeitschr. für Prot. u. Kirche. Neue Folge, XXVIII, S. 133—190, den Namen: „Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums“. Doch wäre statt „alttestamentliches Schrifttum“ besser: heiliges oder kanonisches Schrifttum des Alten Testaments.

Der Begriff, den wir mit dem Namen „Einleitung in das Alte Testament“ verbinden, ist der einer Wissenschaft, welche zum Gegenstand hat das Werden der kanonischen Schriften des Alten Testaments,

ihre Vereinigung zu dem Ganzen des Kanon und ihre Erhaltung und Fortpflanzung bis auf die Gegenwart. Sie hat also ihre Aufgabe zu lösen durch Beantwortung von drei Fragen:

A. Wie sind die kanonischen alttestamentlichen Schriften zustande gekommen (entstanden)? Geschichte der einzelnen Schriften.

B. Wie sind sie zu dem Ganzen des Kanon zusammengekommen? Geschichte des Kanon.

C. Wie ist dieser Kanon auf uns gekommen? Geschichte des Codex.

Die Apokryphen gehören so wenig in das Alte Testament als die apostolischen Väter und Pseudepigraphen in das Neue, daher auch nicht in die alttestamentliche Einleitung.

Sie heißt aber nach Keil mit Recht historisch-kritisch, weil der Weg, auf dem diese historischen Untersuchungen geführt werden sollen, nicht von irgend einem Dogma ausgehen und bestimmt werden darf, und zwar weder von einem naturalistisch-philosophischen, z. B. der Leugnung einer Offenbarung in Wundern und Weissagungen, wie bei den negativen Kritikern, noch auch von einem positiv-dogmatischen Glaubenssatz, z. B. dem der Inspiration, sondern weil streng nach den Grundsätzen der Profankritik zu verfahren ist, wie bei jedem Buch der Vergangenheit, um die Glaubwürdigkeit (Axiopistie) und Authentie festzustellen.[1])

[1]) Der profankritische Weg zur Untersuchung der Urkunden des Kanon des Alten Testaments wurde schon empfohlen von Drechsler, „Unwissenschaftlichkeit im Gebiet der alttestamentlichen Kritik" (1837) und geübt von Rauke, „Untersuchungen über den Pentateuch", 2 Bde., Erlangen 1834—1840; Hengstenberg, „Beiträge zur Authentie des Pentateuch", 2 Bde., 1836—1839. Dann neustens von Ed. Rupprecht, „Rätsel des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung." Gütersloh 1894. „Lösung", ebenda 1895—1896. 3 Bde. Von Ad. Zahn, „Das Deuteronomium", 1894. W. H. Green, „The higher criticism" und „The unity of the book of Genesis" 1895. Es ist daher irrig, wenn Strack (Einleitung, S. 7) von der „traditionell-apologetischen Richtung" behauptet, daß sie „das Recht kritischen Forschens auch in den Schriften des Alten und Neuen Testaments ausdrücklich oder doch thatsächlich leugne", und daß dieselbe gegenwärtig in Deutschland keinen „einzigen nennenswerten Vertreter mehr habe." Die Methode der Profankritik nun fordert, das direkte äußere Zeugnis (äußere Kritik), dann das direkte innere Zeugnis (Selbst-

Wir könnten sie kritisch-apologetisch nennen. Ersteres ist unser Zugeständnis an die Gegner, daß wissenschaftlich nichts im bloßen Glauben, ohne Prüfung, anzunehmen ist. Das Zweite ist unser Unterschied von ihnen nach dem Ergebnis unserer Kritik (Prüfung).

Damit scheidet sich die „Einleitung" als erster Teil der Schriftwissenschaft ab von den übrigen Teilen derselben, welche es mit dem gewordenen und in unsern Händen befindlichen heiligen Kanon und Codex zu thun haben, nämlich von der Exegese, der biblischen Geschichte und der biblischen Theologie, auf denen die historische, systematische und praktische Theologie ruht und sich bildet.

§ 2. Geschichte und Litteratur.

Junilius, in Konstantinopel quaestor sacri palatii, suchte in die Lektüre der heiligen Schriften einzuführen in seinen „Instituta regularia divinae legis" († um 552). Cassiodor in seinem „De institutione divinarum litterarum" folgte. Aus dem Mittelalter ist besonders zu nennen Hugo von St. Victor († 1141) in seiner „Eruditio didascalica", 4.—6. Buch. Im 16. Jahrhundert ist zu nennen Sixtus von Siena († 1599) in seiner „Bibliotheca sancta", ein sehr reichhaltiges biblisches Einleitungswerk in acht Büchern. Erst die Reformation mit ihrem Schriftprincip weckte allseitige Studien der Bibel. Zunächst freilich mehr, um die dogmatischen Festsetzungen aus der Schrift zu erörtern. Dann aber wurden im 17. Jahrhundert infolge der Streitigkeiten über den Umfang des alttestamentlichen Kanon und die Integrität des hebräischen Textes einzelne

---

zeugnis) eines Buches vor allem genau zu erheben, als die beiden objektivsten Wege der Vergewisserung, und erst in zweiter Linie im Innern des Buches die „Indicien" sprechen zu lassen (Sprache, Stil, Anschauungen, Anachronismen), da diese indirekte, innere Kritik viel zu sehr von den Eindrücken und dem Wissensstand des Subjekts abhängt und daher die größten Mißgriffe erzeugen kann. Vgl. die Würdigung der kritischen Methoden in „Des Rätsels Lösung", 2. Abt., 1. Hälfte, S. 76 ff. und 2. Hälfte, S. 1 ff. von Ed. Rupprecht, und dessen „Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht", Gütersloh 1897. Sodann in Iwan Müller's Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I: „Kritik" von Dr. Blaß, Prof. der klassischen Philologie in Halle. Die Angriffe aber auf das Alte Testament geben mit Notwendigkeit einer historisch-kritischen Einleitung auf positivem Standpunkt den Charakter einer Apologie.

Teile der Einleitungswissenschaft, besonders die Textgeschichte (niedere Kritik), so umfassend und gründlich durchforscht, daß die Arbeiten der beiden Buxtorfe, des Cappellus, Morinus, Brian Walton, Humfred Hody und Rich. Simon an eindringendem Scharfsinn und reicher Gelehrsamkeit heute noch ihresgleichen suchen.[1])

Größere Bedeutung gewann die Isagogik, als die von Spinoza und den englischen Naturalisten vorgebrachten Zweifel an der Echtheit, Glaubwürdigkeit und göttlichen Eingebung des Alten Testaments durch Semler auf deutschen Boden verpflanzt und von seinen Nachfolgern J. G. Eichhorn, G. Lorenz Bauer, J. Sev. Vater, Wilh. Mart. Leberecht de Wette, Leonh. Berthold, Wilh. Gesenius u. a. in wissenschaftliche Form gekleidet und mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgebildet wurden unter dem Namen „Kritik".[2]) Diese aber verdient vielmehr den Namen „negative" oder

[1]) Abr. Calov († 1686), Criticus sacer biblicus de sacrae scripturae autoritate, canone, lingua originali, fontium puritate ac verss. praecip., 1643. J. H. Heidegger († 1698), Enchiridion biblicum, lectioni sacrae inserviens, 1681. Joh. Heinr. Hottinger († 1667), Thesaurus philologicus seu clavis scripturae. Jo. Leusden († 1697), Philol. Ebr., 1663, und Philologus Ebraeomixtus, 2. Aufl. 1682. Jo. Buxtorf († 1629), Tiberias s. commentarius Masorethicus, 1620. Lud. Cappellus († 1658), I. Arcanum punctationis revelatum, 1621. 1689. II. Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, 1645. III. Critica sacra s. de variis . . . . lectionibus, 1634. 1650. Dagegen: Jo. Buxtorf, Anticritica etc., 1653. Jo. Morinus († 1659), Exercitationum biblic. de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo, 1669. Brian Walton († 1661), Prolegom. zu Biblia polygl, 1657. Humfred Hody (1706), De Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et lat. vulgata I—IV. Rich. Simon († 1712), Histoire critique du Vieux Testament, 1678.

[2]) Benedikt Spinoza († 1677), ein Jude, in seinem „Tractatus theologico-politicus", leugnete Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagungen, auch die Echtheit des Pentateuchs und anderer Bücher des Alten Testaments sowie das Vorhandensein eines Kanons vor der Makkabäerzeit, also vor 160 v. Chr. Joh. Sal. Semler († 1791), „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons", 1771—1775, 4 Teile, und „Apparatus ad liberalem V. Test. interpretationem," 1773. Die ganze Einleitung behandelte Joh. Gottfr. Eichhorn in Göttingen († 1827), „Einleitung in das Alte Testament", 3 Teile, 1780—1783; 4. Aufl. in 5 Büchern, 1823—1824. Dagegen: J. Dav. Michaelis in Göttingen († 1791), „Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes", nur 1. Teil (1787). Joh. Jahn (kath., in Wien, † 1816), „Einleitung in die

„skeptische" Kritik, da auch die positiven als „traditionell-apologetisch" gescholtenen Theologen ihre Sätze gründlicher Prüfung mit wissenschaftlichen Mitteln, d. h. wissenschaftlicher „Kritik", unterstellen und die gegnerischen Aufstellungen mit streng wissenschaftlichen Beweisen widerlegen und nur so Apologie der kirchlichen Tradition üben, nicht aber kritiklos, d. h. ohne wissenschaftliche Prüfung, im blinden Glauben, traditionelle Sätze annehmen und verbreiten.

Diese rationalistischen, skeptischen Kritiker, welche sämtlich im Widerspruch zu einer echt historischen Prüfung, vielmehr in unhistorischer Weise an die biblischen Urkunden herantraten mit dem philosophischen Dogma, daß ein Gott der Offenbarung in Wundern und Weissagungen nicht zu statuieren sei (Naturalismus), behaupteten sich eine Zeit lang, bis M. Drechsler, E. W. Hengstenberg, H. A. Chr. Hävernick, Heinr. Ranke, C. J. Keil u. a. mit einer achtunggebietenden Gelehrsamkeit, die selbst Cornill anerkennen muß, den Kampf gegen die falschberühmte Kunst der zweifelsüchtigen, naturalistisch fundamentierten, Kritik aufnahmen und dieselbe auf Jahrzehnte warfen.[1]) Erst in den sieb-

---

göttlichen Bücher des Alten Bundes" (Wien 1793); umgearbeitet 1802—1803, 2 Bände. An Eichhorn schloß sich an G. Lor. Bauer († 1806 in Heidelberg), „Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des Alten Testaments", 1794; 3. Aufl. 1806. Etwas selbständiger G. Chr. W. Augusti (1841), „Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament", 1806 und 1827. Doch hat Eichhorn wie auch seine Nachfolger noch vielfach Pietät für positive Aufstellungen. Dagegen ging die bisherige gemäßigte rationalistische Kritik in die äußerste historische Skepsis über in de Wette (Basel, † 1849): „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament", 2 Bändchen, 1806 u. 1807, und „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments", 1817; 6. Aufl. 1844, in der er manches ermäßigt. Eine Sammlung der rationalistischen Meinungen lieferte Berthold (Erlangen, † 1822): „Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments", 6 Teile, 1812—1819. Über einzelne Bücher des Alten Testaments vergleiche man am Schluß Dr. Ad. Zahns Litteraturübersicht.

[1]) Moritz Drechsler (Erlangen), „Unwissenschaftlichkeit im Gebiet der alttestamentlichen Kritik", 1837. Ernst Wilh. Hengstenberg (Berlin, † 1869), „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament", 3 Bde., 1831—1839 (zwei davon über Pentateuch, der dritte über Daniel und Sacharja). Heinr. Andr.

ziger Jahren erhob diese negative Kritik des Alten Testaments, nachdem dieselbe in der Tübinger Schule auf dem Gebiet des Neuen Testaments bereits abgehaust und die allgemeine Verzauberung durch dieselbe einer Ernüchterung Platz gemacht hatte, von neuem ihr Haupt in der neu-naturalistischen Schule von Jul. Wellhausen, welche jedoch durch eine Reihe ähnlich gerichteter Kritiker schon vorbereitet war.[1]) Sie beherrscht seit etwa zwanzig Jahren in

---

Christ. Hävernick (Königsberg, † 1845), „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament", Bd. 1 u. 2 in 4 Abteil., Bd. 3 ausgearbeitet von Keil, Erlangen 1836—1849; Bd. I, 1. u. 2. Abt. in 2. verbesserter Aufl. von Keil, 1854—1855. H. F. Ranke, „Untersuchungen über den Pentateuch", 2 Bücher, 1840 u. 1846. Keils Lehrbuch der „historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments", 2. Aufl. 1859, 3. Aufl. 1873. Aus der katholischen Kirche: J. G. Herbst († 1836), „Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament", herausgegeben von Welte, 2 Teile, 1840—1844. Aug. Scholz (Bonn, † 1852), „Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments", 3 Teile, 1845—1848. In England weitverbreitet in jener Zeit: Thomas Hartwell Horne (Cambridge), „an introduction of the critical study and knowledge of the holy scriptures", London 1818, 3 Bde.; 10. Aufl. in 4 Büchern., 1856. Auf positiv rechtsseitigem Standpunkt.

[1]) Epochemachend ist für die modern-radikale Kritik das Jahr 1878, wo Wellhausens „Geschichte Israels" erschien. Die meisten Kritiker lassen seitdem in naturalistisch-evolutionistischer Weise gemäß Wellhausens philosophischem Schema die Geschichte Israels und seiner Litteratur sich entwickeln. Von Julius Wellhausen noch: „Prolegomena zur Geschichte Israels", 1883; 3. Aufl. 1886. „Komposition des Hexateuch in Jahrb. der deutschen Theologie", Bd. XXI u. XXII, 1876. „Israel und jüdische Geschichte", 1894. Cornill, „Einleitung in das Alte Testament", 2. Aufl. 1892. Rob. Smith, „The Old Test. in the Jewish church", 2. Aufl. 1893; deutsch von Rothstein, 1894. Wildeboer (Holl.), „De letterkunde etc.", 1893; deutsch: „Die Litteratur des Alten Testaments" von Risch, 1894. Zur Orientierung gut. Ebenso seine „Entstehung des alttestamentlichen Kanon", übersetzt von Risch (1891). Sodann von Kautzsch, „Beilagen" zu dessen Übersetzung des Alten Testaments, 1895. Vorbereitet wurde diese Kritik durch Wilh. Vatke (Berlin, † 1882), „Biblische Theologie", 1. Bd.: Die Religionen des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern. Nur 1. Teil erschienen, Hegelianer, pantheistischer Evolutionist. Daher Deut., als josianische Gesetzgebung (als Gesetz des Gefühls), jünger als das levitische Gesetz des Verstandes in Levit.-Num. Bekämpft von Hengstenberg, Drechsler, Ranke und von Vatke nicht erwidert. Dann vergessen. Dann Vatke, „Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament nach Vorlesungen",

steigendem Maße die wissenschaftliche öffentliche Meinung und hat auch fast alle noch positiv denkenden alttestamentlichen Theologen überwältigt, so daß diese, im verschiedensten Maß, eine Vermittlung herzustellen suchen zwischen dem Standpunkt Wellhausens und ihrem positiven Standpunkt. Und zwar in der Weise, daß sie die naturalistische Voraussetzung, ebenso das aus derselben konstruierte Schema des „religionsgeschichtlichen" Verlaufes vom Fetischismus durch Selbstevolution bis zum Monotheismus ablehnen und im Gegensatz dazu den orthodoxen wundergläubigen Standpunkt sowie im wesentlichen den Verlauf der Offenbarungsgeschichte, wie er in dem Kanon des Alten Testaments vorliegt, festhalten. Dagegen aber glauben sie sich in der litterarischen Frage von der Entstehung der diese Geschichte bezeugenden alttestamentlichen Urkunden bald mehr bald weniger den Ergebnissen dieser naturalistischen Evolutionskritik anschließen zu können, besonders bezüglich des Pentateuch, Jesaia II und Daniel sowie der Psalmen. Sie hegen bei dem Pentateuch die Meinung, daß auch dann der Inhalt der Geschichte und Lehre desselben völlig glaubwürdig, ja sogar in ihrem modificierten Sinn „inspiriert" sei, wenn die Schriftteile der Urkunde des Pentateuch erst lange nach dem Zeitgenossen der Ereignisse, Mose, von Unbekannten auf Grund fünfhundertjähriger mündlicher Sagen die erste Niederschrift als sogen. „Quellen" gefunden hätten und dann noch zu öfteren Malen durch eine Re-

von Preiß, 1886 herausgegeben. Reuß (Straßburg, † 1891), „Geschichte der heiligen Schrift Alten Testaments", 1881, 2. Aufl. 1890. Dann „Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert", 7 Bücher, 1892—1894. Schon vor Vatke 1833 lehrend, daß die Bücher Richt. bis Kön. noch nichts von den mosaischen Gesetzen wüßten. Ebenso nicht die Propheten des 7. und 8. Jahrhunderts. Deut. sei die älteste Gesetzgebung (Kap. 5—28), doch erst lange nach Mose. Und der PC erst nach Hesekiel. Doch unbeachtet und von de Wette verspottet. Graf, Schüler von Reuß, veröffentlichte dessen Anschauungen in seinen „geschichtliche Bücher des Alten Testaments", 1866. Die levitischen Gesetze erst nachexilisch, Lev. 17—26 sei ein Gesetz Ezechiels, jetzt von Klostermann Heiligkeitsgesetz genannt. Kayser folgte Graf nach in der Reihenfolge von J, D, P, doch ohne Hupfelds E^2 zu nennen. Kuenen (Leyden, † 1891) in gleichem Fahrwasser, deutsch durch Weber-Müller seine „Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament", und andere radikal-kritische Veröffentlichungen. Hauptanhänger Grafs aber Wellhausen, Stade, Smend, Budde, Cornill, Kautzsch u. a.

daktorenreihe bis nach Esras Zeit formell wie sachlich umgearbeitet, zusammengearbeitet, umgegossen, erweitert und daher da, wo Selbstzeugnisse auf Mose vorliegen, falsifiziert worden seien. An dieser „pia fraus“ sei kein Anstoß zu nehmen. Diese so entstandenen Schriften seien dennoch gemäß 2. Tim. 3, 16 *γράμματα θεόπνευστα.*[1])

Auf den Leistungen der orthodox gerichteten positiven Kritik fußend, welche ebenso den Anforderungen einer wirklichen historisch-kritischen Wissenschaft als denen eines positiven biblischen Glaubensstandpunktes, sowie den religiösen Bedürfnissen der gläubigen Gemeinde Jesu Christi entsprechen, ist in der Gegenwart eine Schar wissenschaftlicher Theologen in Amerika, England, Holland und Deutschland aufgetreten, welche mit Begeisterung das positive kritisch-

---

[1]) Vermittelnd, teils näher an der radikalen Kritik, teils näher an der konservativen Richtung sind: Fr. Bleek (Bonn, † 1859), „Einleitung in das Alte Testament“, 3. Aufl. von Kamphausen, 1870; 5. Aufl. von Wellhausen, 1886; 6. Aufl. 1893 von demselben. „Specielle Einleitung“ nach Bleek, die „allgemeine“ von Wellhausen. Sam. Davidson, „Introd. of the Old Test.“, 3 Bde., 1862/63; und „The canon of the Bible“, 3. Aufl. 1880. Paul Kleinert, „Abriß der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform“, Berlin 1878. Ed. Riehm, „Einleitung in das Alte Testament“, herausgegeben von Brandt, 2 Bde., 1889/90. Ed. König, „Einleitung in das Alte Testament“, 1893. Herm. L. Strack, „Einleitung in das Alte Testament“, 4. Aufl. 1895, ein Kompendium, aber durch fast vollständige Litteraturangabe äußerst brauchbar. Klostermann, „Geschichte des Volkes Israel“, 1896, und „Beiträge zur Entstehung des Pentateuch“, 1895 und 1897. Volck, „Heilige Schrift und Kritik“, Neue kirchl. Zeitschr. 1895. Bestmann, „Entwicklungsgeschichte der Offenbarung“, 1896. Diese drei letzteren am meisten sich der gläubigen Rechten nähernd, auch in der litterarischen Frage, doch noch nicht bis zur Anerkennung der mosaischen Autorschaft und Zeit vorgedrungen. Gegenüber der Radikalkritik jedoch von apologetischer Bedeutung. Endlich die Engländer: Wright, „An introduction to the Old Test.“, 1890; 2. Aufl. 1891. Sam. Driver, deutsch von Rothenstein: „Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments“, 1896. Und der jenen letztgenannten vermittelnden deutschen Kritikern ähnliche, am weitesten rechts stehende, doch die Quellenhypothese noch stehen lassende James Robertson, „Alte Religion Israels“, 1896 (deutsch von Orelli). Schließlich, ebenso stehend, der Assyriologe und Arabist Fritz Hommel in seiner reichen apologetischen Schrift gegen Wellhausen: „Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung“, 1897.

apologetische Lebenswerk der genannten, wirksam den alten Rationalismus auf dem Gebiet des Alten Testaments bekämpfenden, verstorbenen Gottesgelehrten von neuem gegenüber dem Radikalismus der modernen naturalistisch-rationalistischen Schule, wie auch gegenüber den nicht zum Ziel führenden Vermittlungsversuchen der noch offenbarungsgeschichtlich gläubigen alttestamentlichen Theologen der Gegenwart aufnehmen. An Zahl mehr und mehr wachsend machen sie die Einheit des gläubigen Bleibens an Christi Zeugnis für Inhalt und Ursprung der alttestamentlichen Schriften und einer konjekturenfreien, wirklich historisch-methodischen, nach profankritischen Regeln arbeitenden Wissenschaft geltend, erweisen die völlige Abhängigkeit des offenbarungsgeschichtlichen Inhalts von der vollen Echtheit und Glaubwürdigkeit der ihn bezeugenden heiligen Litteratur und zeigen damit, daß das, was der Mann der Wissenschaft als Ergebnis findet, im Einklang steht mit dem auf Christi Zeugnis ruhenden religiösen Glauben des einfachen Christen und der Kirche, wohingegen der gegenseitige Widerspruch auf der vermittelnden Seite es unmöglich macht, die kritisch zurechtgemachte Bibel mit gutem Gewissen in persönlichem und kirchlichem Gebrauch zu behalten.[1])

---

[1]) Auf entschieden rechtsseitigem kirchlich-kritischen Standpunkt mit dem Ergebnis der mosaischen Abfassung des Pentateuch und der Berechtigung des Hengstenberg-Hävernickschen Standpunktes bei sämtlichen kritischen Fragen des Alten Testaments stehen neuestens, doch mit Hinzufügung neuer Beweisgründe zu den von jenen vorgebrachten, folgende wissenschaftliche, wenn auch nicht durchweg akademisch beamtete, Theologen: Roos, „Die Geschichtlichkeit des Pentateuch", 1883. Ed. Böhl, „Zum Gesetz und Zeugnis", 1883. Aug. Bender, „Vorträge über die Offenbarungen Gottes auf alttestamentl. Boden", 1891. Kaulen (kath.), „Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments", 3. Aufl. 1890. Ad. Zahn, „Deuteronomium", 1890; „Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik" I und II, 1893/94; „Israelitische und jüdische Geschichte von Wellhausen", 1895; „Ein Winter in Tübingen", 1896, und manche kleinere Kampfesschriften. Ed. Rupprecht, „Die Anschauung der kritischen Schule Wellhausens", 1893; „Pseudo-Daniel und Pseudo-Jesaia", 1894; „Das Rätsel des Fünfbuches Mose, falsche Lösung", Gütersloh 1894; „Des Rätsels Lösung", 1. Abt.: Für den Christenglauben, 1895; Rätsels Lösung, 2. Abt.: Für die Wissenschaft, 1. Hälfte: Äußeres Zeugnis, 1896; dann dasselbe, 2. Hälfte: Inneres Zeugnis, 1897; ferner: „Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht", 1897. W. Henry Green in Princeton, Nordamerika, „The Pentat.

vindicated“, 1863; „Moses and the Prophets“, 1883; „The Hebrew feasts“, 1885, deutsch von Becher, 1894; „The higher criticism“, 1895; „The unity of the book of Genesis“, 1895, vernichtend für die Quellenscheidung. — „Lex Mosaica“ by R. Valpy French, 1894, ein Lexikonwerk von 14 Professoren und Doktoren Englands. Auch Bissel, „The Pentat. and Structure“, 1885. Stebbins, „Study of the Pent.“, 1887. James Sime, „The Kingdom of all Israel“ etc., 1883. Binnie, „The reconstruction of the Old Test“. Walls, „The newer criticism.“ Moody Stuart, „The bible true to itself“, 1884; derselbe, „Israels Lawgiver.“ Watson, „The law and the profets“, 1884. R. Paine Smith, „The Mosaic autorship and the credibility of the Pent.“ Warington, „When was the Pent. written?“ Dann Baxter, „Sanctury and Sacrifice“, 1895. Dazu viele Einzelaufsätze, besonders von Green von Princeton, Nordamerika, in dem „Presbyterian“. — Aus Holland: Ph. J. Hoedemaker, „Der mosaische Ursprung der Gesetze“, deutsch von Schulte-Bunert, 1897, eine tiefgehende Kritik gegen die moderne Gesamtkritik. Im ganzen also schon eine ganz erhebliche Zahl gelehrter wissenschaftlicher Bekämpfer des modern-kritischen Unglaubens auf dem Gebiet des Alten Test. von entschieden orthodoxem Standpunkt, wenn auch noch wenige davon aus Deutschland. Schließlich ist aus dem gleichen Geist zu nennen die kompendiarische „Einleitung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments“ von Dr. Weber (†), in 10. Aufl. von Martin und Joh. (†) Deinzer, mit hinreichender Rücksicht auf die moderne Kritik, für höhere Schulen. Schriften über viele einzelne Bücher oder Bücherteile von negativer, vermittelnder oder positiver Seite sind in dem litterarischen Verzeichnis von Dr. Ad. Zahn nachzulesen, in welches zur Vollständigkeit auch die schon genannten aufgenommen sind.

Erster Teil.

Der Ursprung und die Echtheit der einzelnen alttestamentlichen Schriften.

Erster Abschnitt.

Die Voraussetzungen.

I. Die Sprache des Alten Testaments.

§ 3. Die Sprache, in welcher die Schriften des Alten Testaments auf uns gekommen sind und auch ursprünglich abgefaßt wurden, ist die hebräische. Nur Dan. 2, 4—7, 28; Esra 4, 8 bis 6, 18; 7, 12—26 und Jerem. 10, 11 sind in aramäischer (chaldäischer) Sprache geschrieben, von welcher die erste Spur in der Bibel Gen. 31, 47 auftritt, also zu Jakobs des Patriarchen Zeit. Der Name „hebräisch" ist abzuleiten von der ethnographischen Bezeichnung Israels als Ibrim (Hebräer), welche von Ausländern oder von Israel selbst gegenüber Ausländern angewendet wird; so Gen. 39, 14; 41, 12; Ex. 1, 16 und Gen. 40, 15; Ex. 2, 7; auch im Gegensatz zu andern Völkern, so Gen. 43, 32; Ex. 1, 15. Die einen leiten das Wort von dem Semiten Eber ab, Gen. 10, 24, so Ewald; andere, wie Luther, Gesenius, Hengstenberg, von eber, jenseits, nach Septuag., die Gen. 14, 13 ὁ περάτης übersetzen, d. h. der von jenseits des Euphrat Eingewanderte. Dafür spricht das erste Vorkommen des Namens im Munde des Flüchtlings Gen. 14, 13, während Eber nicht hervorgehoben wird als Vater der

Israeliten. Im Alten Testament heißt die hebräische Sprache dichterisch die „Sprache Kanaans", z. B. Jes. 19, 18, oder auch nach dem Stamm Juda die „jüdische Sprache", 2. Kön. 18, 26; Jes. 36, 11. 13. „Hebräische Sprache" kommt im Alten Testament nicht vor; zuerst bei Jesus Sirach im Prolog: ἑβραϊστί. (Im Neuen Testament bezeichnet dies die aramäische Landessprache.) Die Rabbinen sagen: „heilige Sprache". Die hebräische und aramäische Sprache sind Zweige des semitischen Sprachstammes, der sich in drei Hauptäste teilte, in die aramäischen Dialekte im Nordosten, die arabischen im Süden und die hebräische Sprache in der Mitte zwischen ihnen. Die aramäische Sprache in Assyrien, Babylonien, Syrien ist die rauhere, weniger ausgebildete, ihre Litteratur ist uns erst seit dem babylonischen Exil bekannt. Nach Hommel („Altisraelitische Überlieferung", 1897) war sie zu Abrahams Zeit unter Hammurabis arabischer Dynastie in Mesopotamien noch ein bloßer Dialekt der damaligen arabischen Sprache. Man unterscheidet den chaldäischen und syrischen Dialekt. Vom westaramäischen Dialekt, der sich von jenem ostaramäischen unterscheidet, ist uns nur noch die Sprache der christlichen Syrer bekannt.

Die hebräische Sprache tritt uns in den ältesten biblischen Schriften, den Büchern Mose, schon so ausgebildet entgegen, daß wir ihre ursprüngliche Beschaffenheit nicht mehr zu beurteilen vermögen. Sie hat das Gepräge hohen Altertums und großer Reinheit und Einfachheit der Formen bewahrt. Sie hält die Mitte zwischen der reich entwickelten arabischen und der ärmeren aramäischen Schwester. Doch ist sie reich, wo es sich um religiöse Dinge handelt. Ein besonderer poetischer Sprachgebrauch entwickelte sich schon früh. Aber von eigentlichen Mundarten ist uns wenigstens nichts Näheres bekannt. Doch vgl. Richt. 12, 6. Im Norden Kanaans mag früher, als man es annimmt, schon das Aramäische eingewirkt haben. Das lag schon im Verkehr. Hommel möchte die hebräische Sprache zu Abrahams Zeit auf das nördliche Kanaan beschränken, doch ohne Beweise. Daß sie im Süden ebenso bekannt war, brachte schon der unabläßige Verkehr mit sich. Im PC findet Hommel Arabismen, die sich aber leicht aus Moses midianitischem Aufenthalt und dem Wandern Israels in Arabien erklären.

Daß die hebräische Sprache so, wie sie lautet, die „Ursprache" sei, wie man früher annahm, z. B. Buxtorf, Löscher, Mich. Baumgarten, ist nicht zu halten. Keil sagt: „Die tiefere Erforschung der semitischen Dialekte weist auf eine gemeinsame semitische Ursprache zurück, deren Wurzeln größtenteils einsilbig waren." So ist es auch bei den indogermanischen Sprachen. Beide wieder weisen auf ursprüngliche Einheit als Fragmente der Ursprache. So Ewald. Genaueres nebst vielen reichen Belegen bei Ebrard, Apologetik II.

Aber wie ist die hebräische Sprache im Munde Moses zu erklären? Wie vor allem im Munde der hamitischen Kananäer? Die einfachste Lösung ist folgende, die auch Delitzsch vertrat:

Wie und wo die hebräische Sprache entstand, darüber wissen wir nichts Sicheres; alles ist Vermutung. Jedenfalls aber ist sie das Produkt eines sprachgeschichtlichen Prozesses, in welchem sich die Folgen der Trennung der einheitlichen Menschheitssprache bei dem Fragment derselben vollzogen, das wir den semitischen Sprachstamm zu nennen pflegen. Dieser Sprachstamm mochte noch die meiste Ähnlichkeit mit der Ursprache bewahrt haben. Denn Adam lebte noch mit Lamech, Noahs Vater, zusammen. Sie sprachen eine Sprache. Sem aber sprach Noahs und Adams Sprache. Die frommen Nachkommen Sems waren bei jenem Turmbau, also auch bei der Katastrophe doch wohl nicht beteiligt. Sie werden also die Ursprache noch bewahrt haben. Sem lebte noch mit Abraham. Abraham war Sems Nachkomme, also auch Erbe der semitischen Sprache, wenn dieselbe auch bereits dialektisch auseinandergegangen war. Dieser Gedankengang, der sich mir aufdrängte, hat viel Wahrscheinlichkeit. Keil nun meint, daß Abraham den hebräischen Dialekt schon aus Mesopotamien mit nach Kanaan brachte. Aber dagegen spricht, daß laut 1. Mos. 31, 47 die Hausprache Tharah-Labans das Aramäische war, wogegen Jakobs, also Abraham-Isaaks Haus, damals hebräisch d. h. kananäisch redete. Somit ist der Schluß nicht zu vermeiden, daß der aus Tharahs Haus kommende Abram ursprünglich aramäisch sprach. Als er nun als Aramäer in Kanaan einwanderte, vernotwendigte der tägliche Verkehr mit den kananitischen Völkern, die Hausprache mit der Volkssprache Kanaans zu vertauschen und das Hebräische zur

Familiensprache zu machen. Diese Sprache gebrauchte Jakob bei seiner Heimkehr ins Vaterhaus (1. Mos. 31, 47) aufs neue, während er in Mesopotamien bisher natürlich aramäisch gesprochen hatte. Er nennt den Hügel von Steinen „gal-ed“ (nicht „Gilead“, an das das gal-ed nur anklang). Gilead hieß die Gegend. Woher ihr dieser Name kam, wissen wir nicht; möglich, daß er von Mose hier anticipiert ist von dem späteren Sohn Manasses, der diese Gegend eroberte. Woher aber hatten die hamitischen Kananiter die „semitische“ Sprache des Hebräisch? Sie müssen sie überkommen haben von früheren Ureinwohnern semitischen Stammes mit deren Kultur, als sie dieselben unterjochten und gleichsam überschichteten. Das geistige Überwundenwerden der Sieger von den Besiegten ist, wie Ebrard, Apologetik II, nachweist, auch sonst eine Erscheinung in der alten und neueren Geschichte. In den Rephaim und Enakim mögen wir noch Reste dieser semitischen Ureinwohner Kanaans vor dem Eindringen der Hamiten erkennen dürfen. So allein läßt sich das Semitische bei den Hamiten Kanaans erklären. Melchisedek mag auch noch ein Vertreter des alten Semitismus mit seiner von Hommel nachgewiesenen reineren Gottesverehrung sein. Die Alten dachten an den damals noch am Leben befindlichen Sem selbst. Unmöglich ist das nicht und Melchisedeks Gestalt wäre eines Sem würdig. Hommel läßt zu Abrams Zeit unter Hammurabis arabischer Dynastie in Mesopotamien das damalige Arabisch die allgemeine Sprache dort sein und Abram diese von Haus aus reden. Er hält das Aramäische, für das 1. Mos. 31, 47 spricht, damals nur für einen Dialekt des Arabischen. Das ist möglich. Abram wird beides gesprochen haben. Aber wenn Hommel nun meint, daß die Israeliten von Abraham an bis in die Zeit der Richter lediglich arabisch sprachen, Mose seine Bücher arabisch schrieb und erst in der Richterzeit die Israeliten das Hebräische angenommen und die mosaischen Schriften dann aus dem Arabischen in das Hebräische umgegossen hätten, wobei es auch nicht ohne „sachliche“ Eingriffe in das von Mose stammende historische Material abgegangen sei, so begiebt er sich hier auf das Gebiet der Konjektur, ohne auch nur eine solche geschichtliche Thatsache, wie wir an 1. Mos. 31, 47, als Stütze zu haben. Denn die Thatsache, daß „Arabismen“ im

PC vorkommen, lassen sich, wie gesagt, leicht und ungezwungen aus dem Aufenthalt Moses und dann auch Israels selbst in der Wüste Arabiens und aus dem dortigen Verkehr erklären. Sind ja doch auch ägyptische Lehnwörter im Pentateuch zu finden, z. B. suph Nilgras, jeor Nilstrom, dann das „abrech“ (Gen. 41, 43); schesch Byssus, dann Pharao, Zaphenath-Paneach u. a., ohne daß man daraus folgert, daß Mose seine Schriften ursprünglich ägyptisch verfaßte, obgleich das Volk seit 400 Jahren sicher auch gut ägyptisch verstand; denn das forderte schon der tägliche Verkehr. Mose verstand arabisch, hebräisch und ägyptisch zu reden.

II. Die Schrift des Alten Testaments.

§ 4. Die Schrift des Alten Testaments, wie wir sie jetzt haben, ist die sogen. assyrische Quadratschrift. Sie ist aber nicht die, in welcher das Alte Testament ursprünglich geschrieben wurde. Darüber das Nähere in dem 3. Teil unserer Einleitung, der vom „Codex“ handelt. Hier handelt es sich um das Aufkommen der Schrift d. h. der Schreibekunst überhaupt, speciell bei den Hebräern. In Exodus bis Deuteronomium treffen wir zu Moses Zeit — denn die mosaische Abkunft des Pentateuch wird erwiesen werden — Kenntnis und Gebrauch der Schrift zu urkundlichen, monumentalen, rituellen und schriftstellerisch gelegentlichen Zwecken. In Genesis dagegen bei den Erzvätern rückwärts ist von Aufzeichnungen nicht die Rede, auch nicht z. B. Gen. 23. „Kathab“ kommt in Gen. nirgend vor. Nur der Siegelring Judas (Gen. 38) könnte darauf weisen; aber was zum Siegeln auf ihm eingegraben war, ob Buchstaben oder sonst etwas, wissen wir nicht. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß der Zeit Abrahams das Schreiben unbekannt war. Endgültig ist dieser Schluß durch die Assyriologie jetzt widerlegt, die nicht bloß aus Abrams Zeit in Mesopotamien, woher dieser Emir kam, in Hammurabis Reich die reichlichen Beweise für den ausgebreiteten Schriftgebrauch in Keilform in Händen hat, sondern noch über 2000 bis auf 3000 zurück, von den späteren keilschriftlichen umfangreichen Korrespondenzen zu und nach Moses Zeit zwischen Babylonien, Ägypten, Kanaan, dann um

1300 (Amarnatafeln) gar nicht zu reden. Und in Ägypten reichen die Papyrus und Denkmäler bis tief in die Patriarchenzeit, ja über sie zurück. Das Reich des Menes, nach Lepsius weit über 3000 v. Chr., kannte schon die gleiche hieroglyphische Schrift wie die spätere Zeit. In London findet sich ein Königssarg aus der 8. Dynastie, also lange vor der ägyptischen Zeit Israels. Auf seinem Boden finden sich schon aufgeklebte Papyrus mit verkürzter ägyptischer Schrift. Daher ließ man die Schrift von Ägypten ausgehen. Aber das ist sehr zweifelhaft (Delitzsch). Spiegel hat es zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebracht, daß die Schrift semitischen Ursprungs ist; und „ist ein semitisches Land die Heimat der Schrift, so ist es Babylonien" (Delitzsch). So schon Kopp und auch die Assyriologen, z. B. Sayce und Hommel. Zwar ist alle Schrift ihren Anfängen nach Bilderschrift, und auch Assyrien hatte Bilderschrift; aber aus ihr entwickelten sich die andern Schriftarten, wie die hieratische und demotische. Die Keilschrift bezeugt, daß in Babylonien die Schrift den gleichen Entwicklungsgang nahm, wie in Ägypten. Ebenso die hebräische Schrift. Das hebräische Alphabet führt uns in das weidereiche mesopotamische Flachland und sein Nomadenleben: א Rind, ב Haus, ג Kamel machen den Anfang; in der Mitte der Ochsenstecken ל; ת der Schluß, womit die Rinder gezeichnet wurden. Die Phönizier und Kananiter hatten die Schrift aus dem Euphrat-Tigrisland, woraus, obgleich die Genesis die Schrift nicht erwähnt, geschlossen werden darf, daß die Familie Jakobs die altsemitische Lautschrift mit nach Ägypten brachte. „Nicht aber werden die Israeliten erst in Ägypten schreiben gelernt haben in Hieroglyphen" (Delitzsch). Das Material war sehr mannigfaltig: Steine, so die zwei Tafeln; Kalkwurf, vgl. die Felsen des Ebal, was an Ägypten erinnert, wo man Granit, mit Mörtel bekleidet, als Grundlage findet; daneben Lithoglyptik, Steinschnitt. Im Unterschied von solchem monumentalen oder ornamentalen Schreiben heißt das gemeinübliche Schreiben: Kathab ba-sepher. Hiefür war die Grundlage die Tierhaut oder der Papyrus. Auf letzterem hatte Josephus noch mit goldenen Buchstaben die Thora der Septuaginta vor sich. Am häufigsten schrieb man auf Papyrus mit den zugespitzten Stäbchen oben am Stengel der Papyrusstaude. Die hervorstehenden

Fäserchen nahm die Tinte auf wie ein feiner Pinsel. Die Tinte war aber nicht chemisches Präparat, sondern Tusche, feiner Kohlenstaub mit Gummi angemacht. Tintenfaß, Griffel und Buchrolle findet man schon auf den ägyptischen Denkmälern des alten Reiches. Viele Papyrusrollen stammen aus vormosaischer Zeit. Noch ist zu bemerken, daß nach Sayce u. a. auch in Arabien zur Zeit der Wüstenwanderung sich eine reiche Schreibthätigkeit monumental und dokumental nachweisen läßt. Daß also Mose nicht sollte geschrieben haben, wäre das achte Weltwunder. Und daß der nicht den niederen Ständen angehörige Fürst Abram nicht ohne Schriftkenntnis aus dem schreibseligen Mesopotamien nach Kanaan kam, ist selbstverständlich, wenn auch ein thatsächlicher Beleg für seine Schriftthätigkeit möglicherweise nie aufgefunden werden wird. Ja, wenn die Assyriologie recht hat mit ihrer Datierung der mit Schriften bedeckten Thoncylinder, so schrieb schon die Zeit Noahs, wenn nicht dieselben sogar aus der vorsintflutlichen Zeit datieren. Die Kainiten dichteten, erfanden die Instrumentalmusik in ihren Anfängen und das Schwert. Das roheste erste Schwert ist das Produkt des Genius, das zweite feinere nicht mehr. Und solche Leute sollen bis Noah anderthalb Jahrtausende ohne jede Schrift gelebt haben in ihrer Ausbreitung auf dem armenischen Hochland? Das glaube, wer kann. Wir glauben es nicht. Die Schrift war eine Erfindung der Urzeit, sobald man das Bedürfnis dazu empfand.

III. Das alttestamentliche Schrifttum und seine Sprache.

§ 5. Sprache und Schrift führen von selbst zur Litteratur. Sie hat eine Geschichte. Auch in dem Volke Israel. Welches sind die Stadien der Litteraturentwicklung des Volkes Gottes? — das ist das eine. Das andere ist die Frage: Geht mit diesen Stadien auch eine Entwicklung der Litteratursprache Hand in Hand?

1. Die hebräische Litteratur und ihre Entwicklung.

a) Mag die Schreibkunst die alten Väter ohne Zweifel veranlaßt haben, die Heiligtümer der heiligen Familien der frommen

Linie von Adam an schon weit früher, als Mose sie sammelte und seinem Pentateuch einverleibte, dem wechselvollen Medium der bloß mündlichen Tradition zu entnehmen und der festen unveränderlichen Gestalt der Schrift anzuvertrauen, so kann doch von einer eigentlichen „Litteratur" nicht die Rede sein, solange die auserwählte Linie Familiengestalt hatte. Erst mit dem Übergang der heiligen Familie in das heilige Volk ist naturgemäß die Zeit dazu gekommen, falls das Volk, wie bei Israel der Fall, auf der entsprechenden Kulturstufe steht. Denn mit der „unkultivierten semitischen Horde" Israel ist es seit den neueren Entzifferungen nichts mehr.[1]) Sie bestätigen nur, was wir der Genesis und dem Exodus nach dieser Seite entnehmen. Da, wo die inneren und äußeren Beziehungen und Erlebnisse die reichen eines Volkes werden, wo die Masse des Erinnerungsstoffes beginnt die Kraft des Gedächtnisses zu überschreiten, da, wo ein Volk eine große, vielleicht schwere Vergangenheit hinter sich hat und einer großen, vielleicht lichten Zukunft ins Auge schaut, legt sich das Bedürfnis nahe, halt zu machen und sich für den weiteren Weg zu orientieren, sich zu fragen: Woher kommen und wohin gehen wir? Und das ist doppelt der Fall, wo man weiß, daß die Hand göttlicher Offenbarung eine große Vergangenheit abschloß, um eine neue Zukunft zu eröffnen. In solchen Zeitpunkten blickt der einzelne Mensch zurück und greift zum Stift, um sein Tagebuch zu einem Abschluß zu bringen und aus der Vergangenheit für die Zukunft ein „Gedächtnis" niederzulegen. Und so auch der große Kollektivmensch, das Volk. Erst nachdem die große Zeit der Väter zu Ende war und die Kinder als Volk die vierhundertjährige schwere Drangperiode des Werdens mit den Ängsten und Schmerzen der Geburt hinter sich hatten, wo das Volk als Volk Gottes unter gewaltigen Gotteswundern konstituiert und geordnet dastand, um nun weiter als solches den neuen Weg anzutreten in das neue und doch alte Land der Väter, da erst kann man die Anfänge eines eigentlichen israelitischen Schrifttums erwarten. Die nationale Zersplitterung Ägyptens brachte es

[1]) Auf dem Orientalistenkongreß in Paris 1897 haben die Assyriologen Sayce, Hommel und der genialste Anhänger Wellhausens, Halevi, dem Wellhausenianismus offen abgesagt.

vor Manetho nicht zu einem geschichtlichen ägyptischen Volkswerk, nur zu Genealogien, Annalen und Einzelaufzeichnungen. Israel dagegen, in der Schule Ägyptens nach allen Seiten kulturell gebildet, war einer größeren Aufgabe litterarischer Bethätigung gewachsen. Tüchtig machte es dazu die Einheit seines Volkstums und die Einheit seines Gottes. Jene gab die äußere, diese die geistige Einheit der Geschichtschreibung. Die Erkenntnis aber, daß dieser eine Gott der einzige, der Gott aller Welt, sei, gab der Geschichtschreibung die Fähigkeit, sich pragmatisch in das Verhältnis zur ganzen Menschheit zu setzen, und stellte sie auf die höchste Warte der Geschichtsbetrachtung als des Volkes für alle Völker. Und diese Aufgabe löste in grundlegender, für alle weitere Geschichtschreibung normativer Weise der größte Mann Israels, der Mann Gottes, Mose. Wie Mose der gottberufene Mittler und Prophet Israels aller Zeit war, der nur dem mosesgleichen Größeren als sein Wegbereiter weichen mußte, als die Zeit erfüllet war, so wurde Mose auch der erste priesterlich-prophetische Schriftsteller seines Volkes, der für alle Zeiten maßgebende Lehrer der heiligen Geschichtschreibung nach Sprache, Form und Inhalt, das Vorbild der historischen, prophetischen und dichterischen weiteren Litteratur. „Mose" ist nach dem Siraciden mit Recht zu nennen der „Ὠκεανὸς ἐξ οὗ πάντες οἱ ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα." Über die mosaische Abfassung des Pentateuch das Nähere gleich nachher unter „fünf Bücher Mose." Delitzsch, der frühere, sagt schön Gen.[4], S. 14 f.: „Alle Geschichtschreibung, Poesie, Chokma, Prophetie Israels gründet und weset im Gesetz Mose." Wie überhaupt jeder schöpferische Anfang alle Entwicklung der Folgezeit beherrscht, so „können wir sicher von jener einzigartigen Zeit der Erlösung und von dem größten aller Propheten eine ganze Saat von Fruchtkeimen für die Nachwelt erwarten. Dabei bleiben den Schriftstellern der Folgezeit ihre eigentümlichen Vorzüge. David ist ein größerer Meister des lyrischen Gesanges und Jesaia des prophetischen Wortes. Aber ohne Moses Gesetz gäbe es weder David noch Jesaia."

b) Der nächste Fortschritt nach Mose bestand in der Fortsetzung der Geschichtschreibung, wenigstens der Aufzeich-

nungen dazu, und in Fortbildung der Poesie. Sogleich die Zeit Josuas, in welcher das durch Mose zum Gottesvolk konstituierte Israel das den Vätern verheißene Land unter den Machtbeweisen seines Bundesgottes eroberte und ausgeteilt erhielt, bot Stoff zu theokratischer Geschichtsaufzeichnung dar, welche im Buche Josua vorliegt. In der kampfesreichen Richterperiode sank das theokratische Leben und mit ihm die Kultur. Israels Stämme waren vielfach zersplittert. Nur die Richter waren immer neu auftauchende Lichtpunkte. „Das Schwert führte man eher als die Feder." Bis auf Samuel war keine Zeit für eine Fortsetzung der theokratischen Litteraturthätigkeit. Nur Einzelaufzeichnungen über die hervorragenden Gestalten der Richter darf man erwarten, wie sie im Richterbuch verarbeitet sind. Vor allem die Heldengestalten von Gideon und Simson mögen Niederschriften gefunden haben. „Vor allem ist ist die Simsongeschichte reich an ethischer und psychologischer Wahrheit und eröffnet zugleich ein weit hinaus reichendes typisches Diorama. Sie kann nicht ausgelesen und -verstanden werden. Wie die Rolandssage das verkörperte Ideal ihres Jahrhunderts ist, so ist Simson das reale Konterfei des Israels der Richterzeit, das im Geist Jehovahs Macht über die Heiden hat, aber äußerlich immer wieder der Macht der Heiden verfällt, weil es sich innerlich nicht von der heidnischen σάρξ freimachen läßt" (Delitzsch). Simson ist der Repräsentant der unwiedergeborenen Volksgemeinde, Israels, gegenüber der Geistesgemeinde des neuen Israel. „In jenem herrscht das Naturleben von Geisteswirkung durchbrochen, in diesem das Geistesleben von Fleischeswirkung durchbrochen." Aber „Simson ist auch ein Typus dessen, der Israel nicht bloß „anfing" zu erlösen, und zwar aus der Hand der Philister, sondern die Erlösung vollendete und zwar von Sünden, als der alle Hoffnung stillende Aufgang aus der Höhe" (Delitzsch). Wer hat die Bächlein dieser Richteraufzeichnungen und -Traditionen wohl besser zusammenleiten können als Samuel, der so nah an diesen großen Erinnerungen stand, daß sie noch nicht durch die Königszeit verschüttet waren? So hat wohl kein anderer als Samuel dieses Richterbuch als Fortsetzung von Josua geschrieben. Es ist ganz im prophetischen Geist der Theokratie; auch die Gestalten einer Debora, eines Gideon, Jephtha

und dessen Tochter sind theokratisch. Samuel war ja nicht Priester, sondern Levit aus den Kahathiten. Wenn er opfert und segnet, so thut er das extra ordinem in einer Notzeit, wo er als Prophet der Repräsentant Jehovahs in Israel war, nicht als ordentlicher Priester nach der Thora. Nach 1. Chron. 29, 29 ist Samuel wirklich Geschichtschreiber gewesen.

„In Samuels Person geht die Richterzeit unter, wird Geschichte, und die Königszeit beginnt zu tagen" (Delitzsch).

Die von Samuel ausgegangenen Prophetenschulen werden zu Pflanzstätten theokratischer Stimmung und Litteratur. „Die Propheten sorgten als Wächter und pneumatische Ausleger des mosaischen Gesetzes für die treue Überlieferung der ihnen gewordenen göttlichen Offenbarungen, wie für die richtige Auffassung und Aufzeichnung der Geschichte ihrer Zeit. So für Aufzeichnung der Geschichte Davids. Vgl. 1. Chron. 29, 29. Das gleiche läßt sich von Sauls Zeit mit Fug annehmen" (Delitzsch).

Auch die durch Mose begründete Poesie trieb in der bewegten Richterzeit eine schöne Blüte in dem hochpoetischen Siegeslied der Debora (Richt. 5), aus dem man unpoetisch eine Geschichte herauskonstruiert gegen die geschichtliche Erzählung im Richterbuch. Diese Poesie hallt noch wieder in 1. Sam. 2, in Hannas Lobgesang, erhält aber ihre volle Ausbildung erst durch den reichbegabten Dichtergeist Davids. Jene Gesänge sind nicht die einzigen jener Zeit. Nach Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18 gab es eine ganze Sammlung von Liedern zum Preis theokratischer Helden und Frommen, das sepher ha-jaschar, das, schon zu Josuas Zeit vorhanden, bis in Davids Zeit fortgesetzt wurde. Andere Spuren der Volkspoesie sind Jothams Fabel Richt. 9, 7 ff., Simsons Rätsel Richt. 14, 14. 16; 1. Sam. 18, 6. 7. Vgl. Hengstenberg, Psalmen IV, S. 550 ff.; Hävernick, Einleitung III, S. 9.

c) Unter Salomo verbreitete sich die Poesie über alle Gebiete des geistigen Lebens unter der Sonne höchsten irdischen Glücksstandes reifend. Salomo selbst war mit tiefem Denker- wie Dichtergeist begabt. Vgl. 1. Kön. 5, 12. Von seinen, vielleicht großenteils weltlichen, Dichtungen gingen nur Ps. 72 und 127 in den Kanon

über, dann das Hohelied, ferner seine Sprüche, also seine didaktische Poesie, in der er mehr leistete als in der Lyrik. Auch das tiefe Hiobbuch wird seiner Umgebung entsprungen sein. Koheleth wird selbst von Hengstenberg und Keil nicht mehr für salomonisch gehalten und zu diesem Zweck das Selbstzeugnis umgedeutet. Aber der Grund ist lediglich die Sprache, welche stärker aramaisiert, als man es mit jener Zeit vereinbar hält. Alle andern Gegenargumente sind leicht widerlegbar. Vgl. unsere Erörterung über Koheleth. Wenn Maleachi verhältnismäßig rein hebräisch schrieb, obgleich in der aramäischen Sprachperiode schreibend, weil er ein heiliges kanonisches Buch schrieb, warum soll dann Salomo angesichts seines Grabes, Abschied nehmend von seiner Zeit, im Gefühl alles irdischen Nichts eine den kosmopolitischen Weisheitston anschlagende hebräische Abschiedsschrift nicht absichtlich in der internationalen Färbung des Aramith geschrieben haben, das er aus dem Weltverkehr genügend kannte und das hebraisiert auch seine Gebildeten sprechen konnten?

d) Mit der nach Salomos Tode auftretenden Zerrüttung des politischen wie religiösen Lebens schwand auch die Kraft der Poesie wie der Geschichtschreibung von selbst. Dagegen die Prophetie gewann um so höhere Bedeutung. Sie verkündete nun in ausführlichen Weissagungsreden die Rechte und Ratschlüsse Jehovahs einem abfälligen Geschlecht, blickte in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft hinein, auf Grund der heiligen Thora alles beurteilend und mit ihrem Lichte beleuchtend, um die Gottlosen zur Buße zu leiten und die kleine Herde der Treuen zu erhalten, zu trösten, zu belehren und sie zu stärken, in Geduld und Glauben der Heiligen der Erscheinung des Erlösers entgegenzuharren. Die Litteratur dieser Weissagungen beginnt mit dem 9. Jahrhundert, erreicht in Jesaia im 8. Jahrhundert ihren herrlichsten Höhepunkt in Sprache und Inhalt, nimmt zwar unter Jeremia und Hesekiel in sprachlicher Reinheit ab, erhält aber inhaltlich während des Exils sich auf der Höhe der Israel bekannten prophetischen Offenbarungen, in welchen sie webt und lebt, und stellt sogar in dem nicht amtlichen Propheten Daniel den Gang des Reiches Gottes und seinen Sieg bis an das Ende der Zeiten in ungeahnter Klarheit und Bestimmtheit dar.

Doch auch die theokratische Geschichtschreibung wurde durch die Prophetie fortgesetzt. Über die Regierungen der meisten Könige erschienen prophetische Geschichtsurkunden, wohl verbunden mit prophetischen Sprüchen. Vgl. Jes. 36—39 und Jerem. 40—45. Vgl. auch die Quellen der Königsbücher und Chronik. Auf solchen prophetischen Annalen ruhen unsere Königs- und Chronikbücher. Vgl. die Besprechung beider in dieser Einleitung.

e) Nach dem Exil trat der Verfall und zuletzt der Schluß der alttestamentlichen Litteratur ein. Die Prophetie erhob nochmals in Haggai, Sacharja und Maleachi ihre Stimme strafend und verheißend, um mit der Ankündigung des Messias und seines Vorläufers sowie des Gerichts über alle Gottlosen ihre Aufgabe an Israel zu Ende zu bringen. Auch die Poesie suchte noch in den alten Formen durch Tempellieder Gott zu preisen, erlosch aber bald, da neue große Thaten Gottes nicht eintraten. Makkabäische Psalmen sind nicht nachweisbar, wären auch in den damals schon geschlossenen Kanon (vgl. 2. Teil, Geschichte des Kanon) nicht mehr aufgenommen worden. Denn das fortgehende Offenstehen des Kanon ist bloße Annahme. Der Beweis hiefür ist nicht zu erbringen. Auch die heilige Geschichtschreibung erlosch mit dem Esra-Nehemia- und Chronikwerk, das Esra aus für Priestertum und Kultus bedeutungsvollen alten Annalen und historisch-prophetischen Quellen zusammenstellte, die ihm noch ebenso wie dem Verfasser der Königsbücher zugänglich waren.

Um 400 v. Chr. hatte die kanonische Litteratur Israels ihr Ende erreicht. Die sogen. apokryphischen Schriften, unter denen vor allem die Makkabäer, Sirach und das Buch der Weisheit verdienen gelesen zu werden, sind bloße Nachahmungen der kanonischen Muster und bleiben hinter diesen zurück. Auch war keine prophetische Kontrolle mehr für die kanonische Bedeutung solcher Schriften vorhanden. Man fühlte sich darum außer stande, in wichtigeren Fragen ein entscheidendes Urteil zu fällen, 1. Makkab. 4, 46; 9, 27; 14, 41. Von nun an kam die Zeit der Schriftgelehrsamkeit, die sich nur receptiv und konservativ bethätigte. Vgl. Hävernick, Einleitung III, S. 17 ff.

2. Die Schriftsprache der alttestamentlichen Litteratur und ihre Entwicklung.

Es fragt sich nun nur noch: Läßt sich eine litterarische Sprachentwicklung nachweisen, welche etwa gleichen Schritt hielt mit der Entwicklung des alttestamentlichen Schrifttums selbst? Es wird das besonders von Gelehrten wie Strack, König, Kautzsch u. a. bejaht. Man suchte feste Entwicklungsstadien der Sprache aufzustellen und auf die Sprachunterschiede Schlüsse zu gründen über die Zeit, in welcher die Schriften, resp. die vermeintlichen oder wirklichen Quellen, entstanden sein könnten, welche man aus den uns vorliegenden biblischen Schriften herausanalysiert zu haben glaubt. Aber die Begründung dieser Anschauungen läßt weit mehr zu wünschen übrig, als die Zuversichtlichkeit der aufgestellten Behauptungen. Das aber ist sehr schlimm. Behaupten ist nicht gleich beweisen.

Selbst ein Wellhausen sagt offen in „Prolegomena", daß die Erkenntnis der Sprachgeschichte des hebräischen Schrifttums noch sehr zurück sei. Der hervorragende Hebräer Gesenius aber in seiner Grammatik urteilt folgendermaßen: „Geich in den ältesten Schriften, namentlich im Pentateuch, treffen wir die hebräische Sprache ohngefähr in der Gestalt an, in welcher sie bis zum babylonischen Exil und weiter herab erscheint, und es fehlt uns an geschichtlichen Thatsachen über ihre früheren Bildungsstufen. In der Sprache der uns vorliegenden Urkunden lassen sich nur etwa zwei Zeitalter unterscheiden, das erste bis zum Ende des babylonischen Exils, das goldene, und das zweite, das silberne Zeitalter nach dem Exil." Jeremia und Hesekiel stehen auf der Grenze beider Zeitalter. Es lassen sich in dem vorexilischen Zeitraum keine sehr bedeutenden Unterschiede machen. Dagegen trennt sich überall die Dichtersprache sehr entschieden von der prosaischen, durch Wörter und Wortbedeutungen, Wortformen und syntaktische Fügungen. Ganz wie auch in unserer Sprache. Sie sind teils als Archaismen zu betrachten, teils als Bereicherungen, welche aus der aramäischen Sprache herübergenommen wurden. So besonders stark in Koheleth. Daß zu Jesaias Zeit um 760 die gebildeteren

Hebräer sich auf Aramith verstanden, ist Jes. 36, 11; 2. Kön. 18, 26 ausdrücklich angedeutet. Auch zu Salomos Zeit, wo der Weltverkehr ein so umfassender und die Denkweise eine so stark kosmopolitische wurde, muß das in vollem Maße angenommen werden. Rödiger weist dann auch mit Recht darauf hin, daß die Propheten der Sprache nach fast ganz als Dichter zu betrachten sind. Also auch Jes. II, den man umsonst mit Aramaisieren bekämpft. Rödiger-Gesenius weist auch noch auf die Thatsache hin, wie gleicherweise auch der gelehrte Sayce in Oxford, daß wir nur einen ganz kleinen Bruchteil der umfassenden Litteratur der alten Hebräer besitzen. Vgl. nur die Quellen der kanonischen Bücher, z. B. Könige und Chronik. Wie groß ist daher die Anmaßung der Kritiker, sich eine Kenntnis des wirklichen Sprachschatzes irgend einer Zeit der alttestamentlichen Litteratur zuzuschreiben und auf Grund der geringen uns zu Gebote stehenden Sprachmittel kühne Schlüsse zu ziehen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, eine Schrift in diese oder jene Zeit zu setzen. Das wäre ebenso verfehlt, als aus einem Zehnteil der uns erhaltenen altklassischen Litteratur sich den gesamten möglichen Umfang des Sprachgutes der Zeiten Roms und Griechenlands konstruieren zu wollen.

In gleicher Weise stellt diesen kühnen Schlüssen eines Kautzsch, Strack, König u. a. eine ernste Warnungstafel entgegen das Urteil eines andern kompetenten Sprachkenners, Bertheau, vgl. Realencyklopädie von Herzog-Plitt [2], Bd. 6, S. 686 ff: „In den Inschriften auf der Siegessäule Mesas, auf einer Anzahl geschnittener Steine und Gemmen, auf jüdischen Münzen der makkabäischen Fürsten, dann in den Schriften des Alten Testaments — und damit sind wohl alle bekannten Schriften und Inschriften in hebräischer Sprache aufgezählt — finden wir dieselbe Sprache in grammatikalischer und lexikalischer Hinsicht. — — Aber es stellen sich dem Versuch, in dem Gang der Veränderungen (der hebräischen Sprache) eine ältere und spätere Gestalt (wie z. B. bei der deutschen) auseinanderzuhalten, so große Schwierigkeiten entgegen, daß die sorgsamste Untersuchung nur eine geringe Ausbeute findet. Das hat seinen Grund teils in dem geringen Umfang und in der Beschaffenheit der uns erhaltenen Schriftstücke, teils in der Eigen-

tümlichkeit der semitischen Schrift. Denn 1. von der einst sehr umfangreichen Litteratur liegen uns nur Überbleibsel vor, die für keinen Zeitpunkt die Vollständigkeit des sprachlichen Stoffes darbieten, auf welcher allein eine sichere Erkenntnis des Bestandes einer Sprache ruhen kann. Dadurch ist die Gefahr nahegelegt, daß man auf Rechnung des Entwicklungsganges der Sprache Eigentümlichkeiten bringt, die vielleicht in der Persönlichkeit des Schriftstellers, in der Art seiner Schrift oder ihrem Inhalt begründet sind. 2. Wir sind genötigt, das Zeitalter vieler Bücher des Alten Testaments erst durch Untersuchung festzustellen, die nicht immer zu ganz festen Ergebnissen führt, (um dann zu konstatieren, welches damals die Sprache war). 3. Es steht fest, daß ältere Abschnitte bisweilen durch die Hände späterer Bearbeiter gegangen sind. Vgl. Parallelstellen in Könige und Chronika. 4. Die Geschichte der Israeliten hat von Mose bis in das 7. Jahrhundert nicht den Verlauf, daß wir starke Veränderungen der hebräischen Sprache, wie z. B. in der griechischen oder deutschen Sprache erwarten dürften, da ohnehin alle semitischen Sprachen fester und unwandelbarer sind. In nachhaltigeren Beziehungen standen die Juden nur zu Völkern ähnlicher Sprachen. So wurde der ruhige Gang der Sprache nicht unterbrochen." Doch wird Keil recht behalten, wenn er wenigstens drei Sprachperioden unterscheidet: die mosaische, die davidisch-salomonische und die exilische. Mit letzterer dringt der aramäische Dialekt entschiedener als früher ein. Im Exil verlernte die große Masse der Ungebildeten vollends die Muttersprache. Das Hebräische hörte nach dem Exil auf, lebende Sprache zu sein, sie war nur noch Eigentum der Gebildeten, besonders der Gelehrten. Nehem. 13, 24 ist unter dem „jehudith" das Aramäische gemeint als damalige Volkssprache der „Juden", wie das ἑβραϊστί im Neuen Testament. Die Vorlesung des hebräischen Alten Testaments erhielt daher nach Neh. 8, 8 ein mephorasch, d. h. eine aramäische Erklärung. Vgl. die reichen Belege zu der Sprachentwicklung in den drei Perioden bei Keil, Einleitung[3], § 12—17.

Zweiter Abschnitt.

Die Entstehung und Echtheit der einzelnen Schriften des Alten Testaments.

Erste Abteilung.

Die fünf Bücher Mose (הַתּוֹרָה).

§ 6. Name, Einteilung und Inhalt.

1. Der Name der fünf Bücher Mose ist im Alten Testament „das Buch des Gesetzes", סֵפֶר הַתּוֹרָה, Deut. 31, 26; vgl. 28, 61; 29, 20; Jos. 1, 8; 8, 34; 2. Kön. 22, 8. 11; 2. Chron. 34, 15; Neh. 8, 3. 8; oder kurzweg „das Gesetz", הַתּוֹרָה, Neh. 8, 2. 7. 13. 14; 2. Chron. 25, 4. Oder „das Buch des Gesetzes Jahves", 2. Chron. 17, 9; 34, 14; Neh. 9, 3; oder „das Buch des Gesetzes Elohims", Neh. 8, 18; vgl. Jos. 24, 26. Oder nach dem menschlichen Werkzeug „Buch des Gesetzes Mose, Jos. 8, 31; 2. Kön. 14, 6; Neh. 8, 1. Oder bloß „Buch Mose", 2. Chron. 25, 4; 35, 12; Esr. 6, 18; Neh. 13, 1; oder bloß תּוֹרַת מֹשֶׁה, „Gesetz Mose", 2. Chron. 23, 18; Esr. 3, 2; 7, 6. Auch bloß הַתּוֹרָה, „das Gesetz", Neh. 8, 2. 7. 13. 14; 2. Chron. 25, 4. Sämtliche Bezeichnungen bedeuten das gleiche, die in Schrift gefaßte Thora, d. h. wörtlich: „Unterweisung oder Offenbarung Gottes"; welche daher nicht etwa gleich ist unserm Wort „Gesetz", vielmehr ebensowohl auch in geschichtlichen Mitteilungen zur Lehre auftreten kann. Dabei ist allerdings das Gesetz in unserm Sinn der Hauptteil und Mittelpunkt dieser „Unterweisung" Gottes durch Mose. Mit ihm aber ist der belehrende Geschichtsteil als Voraussetzung und tragender Grund wie Umrahmung untrennbar zusammengearbeitet. Der Verfasser teilt die Gesetze, welche chuqqoth, mizwoth für sich allein heißen, nicht aber thora, nicht etwa systematisch, wie heutige Gesetzbücher es thun, sondern am Faden und in der Umrahmung der tragenden Geschichte mit, so wie sie entstanden sind. Sehr instruktiv für den Wechsel der identischen

Bezeichnungen ist z. B. Neh. 8, 2. 3. 7. 8. 13. 14. Es ist also völlig irreführend, wenn moderne Kritiker da, wo nur „thora“, nicht aber sepher ha-thora steht, den Schluß ziehen, daß damit nur die rein gesetzlichen Bestimmungen, die chuqqoth oder mizwoth, nicht aber auch die Geschichten gemeint seien, und zwar die Gesetze als noch bloß mündliche, nicht schriftlich gemachte. Das alles ist gegen jenen nachgewiesenen Wechsel und gegen die Bedeutung von „thora“. Es ist heute noch selbstverständlich, daß, wenn ich von der Kyropädie, den Annalen, der Germania des Xenophon und Tacitus ꝛc. rede oder schreibe, ich lediglich an die geschriebenen denke. Denn das Nichtgeschriebene ist für mich nicht mehr da. Daher bedeutet auch „der Mose“ im Neuen Testament, wo er als Erkenntnisquelle für die spätere Zeit vorkommt, lediglich: das von Mose geschriebene Thorabuch. Alle andere Auslegung ist lediglich eine Verdunkelung der Sachlage durch die Kritik, die den Mose von seinem Buch loslösen möchte.

2. Die Einteilung der Thora in fünf Bücher, daher von den Griechen ἡ Πεντάτευχος scil. βίβλος, bei den Lateinern Pentateuchus scil. liber genannt, kann ursprünglich sein (Delitzsch, Keil), da der Psalter schon im hebräischen Codex als Nachbild davon fünfteilig auftritt. Aber Kaulen wird nicht widerlegt werden, wenn er sagt, daß es nicht beweisbar sei, daß es irgend eine Abteilung des hebräischen Textes giebt, welche ganz und gar ursprünglich wäre. Die Thora wenigstens war nach der Überlieferung geschrieben „wie ein Wort“ (Delitzsch) und auf eine große Rolle, abgesondert von den andern. Das erweisen auch die ältesten Abschriften, welche noch keine Abteilungen haben, wie die Übersetzungen. Vgl. darüber Teil III, Codex. Die Rabbinen nennen die Thora die „fünf Fünftel des Gesetzes“, was beweist, daß man sie stets als ein gesondertes Ganzes betrachtete, von dem die einzelnen Abteilungen nur Bruchteile waren, die für sich nicht existierten. Schon äußerlich ein Einspruch gegen den „Hexateuch“. Bei der peinlich konservativen abgöttischen Stellung zu dem „Buch“ würden übrigens die Abschriften sicher in Abteilungen aufgetreten sein, da dies viel bequemer war, falls das Autograph Moses selbst in Abschnitte äußerlich eingeteilt gewesen wäre. Es war „ein langes ge-

schriebenes Wort". 1856 schwankte Delitzsch, ob die Einteilung in fünf Bücher ursprünglich sei. Nach Leusden und Lengerke ist sie von LXX ausgegangen. Nach Michaelis ist sie noch älter, aber nicht ursprünglich. So wird die Anschauung Kaulens den Thatbestand am richtigsten ausdrücken. Die Juden nennen die einzelnen Bücher nach den Anfangsworten. Die Septuaginta und Vulgata nach dem Hauptinhalt: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium.

3. Was den Inhalt betrifft, so ist vorläufig folgendes zu sagen: Die Auswahl und Anordnung des Inhalts erfolgt nach einem festen Gesichtspunkt. Der Verfasser will offenbar keinerlei Art Welt- oder auch nur hebräische Volksgeschichte in unserm Sinn schreiben, so viele Beiträge von höchster Bedeutung für beides sich auch im Pentateuch finden. Man darf also von vornherein solche Ansprüche an das Werk nicht stellen. Gen. 1—11 findet man nur universalgeschichtliche Lineamente und diese nach beschränktem und dem Zweck des Werkes untergeordnetem, lediglich ihm dienendem Maßstab. Daher auch große Lücken, wenn man einen profan-historischen Maßstab anlegt. Ebensolche große Lücken aber auch von Kap. 12 an, wo es nur auf die israelitische Urvätergeschichte und zwar hauptsächlich auf die Linie der göttlichen Auswahl abgesehen ist. Alle Nebenlinien werden immer zuerst kurz abgefertigt, um für die eingehende Behandlung jener Hauptlinie Platz zu schaffen. So geht auch im Exodus, Kap. 1, der Verfasser über 400 Jahre stillschweigend hinweg. Ebensowenig erfahren wir von den 38 Wüstenjahren Näheres, außer wo die Anlässe zu Promulgierung von Gesetzen bemerkt werden. Eine im einzelnen fortgehende Chronologie ist auch nicht zu finden. Überall blickt durch, daß der Verfasser lediglich eine Religionsgeschichte geben will. Seine Absicht geht dahin, dem Volke Israel für alle Zeiten ein schriftliches Denkmal zu schaffen von dessen Werden als Volk Jehovahs. 2. Mos. 19, 6 ist das Centrum und Thema des Ganzen. Dies Buch soll Israel die Wege Gottes stets vor Augen stellen, welche der Schöpfer der Welt, Elohim, als der Erlösungsgott, Jehovah, von Anfang an mit dem gefallenen Menschengeschlecht gegangen ist, um es für das Erscheinen des kommenden Erlösers vorzubereiten, der ihm von

Anfang an, 1. Mos. 3, verheißen war; wie er dann diese Vorbereitung auf *ein* Volk partikularisiert hat, als die ungeteilte Menschheit sich dazu unfähig erwies; wie aber von Anfang diese Auswahl eines Volkes zum Heil *aller* Völker vermeint war: Partikularität zum Zweck der Universalität des Heils. Es sollen diese Gotteswege aber auch für *alle* Zeiten dem Volk Gottes dienen zur Lehre nach 2. Tim. 3, 16. 17. Das ist in Deut. 31, 9—13. 24—27 betont. So verfolgt der Verfasser durchaus einen *religiös-praktischen Zweck*. Die Gesetzespartien aber, welche in die Geschichte eingewoben sind, treten in historischer, gleichsam tagebuchartiger, nicht in systematischer Form auf, wie sie aus der Geschichte heraus göttlich promulgiert wurden nicht bloß für die augenblickliche Gegenwart, sondern auch für die göttlich vorausbeabsichtigte Zukunft des Volkes. Wenn man auch nur diese klar hervortretende *Tendenz* fest im Auge behält, so erledigt sich schon damit eine Reihe von Anstößen der Kritik, und der Pentateuch beginnt sich zu offenbaren als *planmäßiges*, einheitliches Werk *eines* großen Geistes. Über diese Einheit später noch Näheres. Für jetzt nur ein Überblick über den Gesamtinhalt.

Erstes Buch, Genesis oder Buch der Anfänge.

I. *Die Urgeschichte der Menschheit* bis zur Auswahl Abrahams als Urvaters Israels, Kap. 1—11. Der *Anfang der Menschheit* mit dem Anfang der Welt durch einen Willensakt des persönlichen Weltschöpfers in einer planmäßig aufsteigenden Reihe von Schöpfungsstufen bis zu ihrem Ziel, dem Menschen, Kap. 1, 1—2, 3. Die aus diesem schöpfungsmäßigen Anfang hervorgehende geschöpfliche Geschichtsentwicklung des Menschen im paradiesischen Stand, dem Fall und der Entfaltung zu einer einheitlichen Menschheit, welche infolge des eingetretenen Sündenfalles in zwei religiös-sittliche Richtungen sich scheidet und durch die immer allgemeinere Degeneration, die auch die fromme Linie ergreift, zur Vorbereitung der verheißenen Erlösung unfähig wird, daher aber auch im göttlichen Vertilgungsgericht untergeht bis auf die Familie Noahs. Kap. 2, 4—8, 22.

Der Anfang der noachitischen ungeteilten Menschheit, ihre Zerteilung in Völker bis zur Auswahl Abrahams, Kap. 9—11. (Ihre Verwandtschaft, weil Abkunft von Noah, in der Völkertafel als Abschluß gegenüber der beginnenden Geschichte Israels.)

II. Die Patriarchengeschichte als Anfang des Heilsvolkes, Kap. 12—50.

1. Abrahams Lebensgeschichte.
   a) Abrahams Glaubensgehorsam, erste Erprobung und Bewährung, Kap. 12—14.
   b) Jehovahs Bund mit Abraham, Kap. 15—21.
   c) Abrahams Glaubensvollendung und Gottes Bundesbesiegelung, Kap. 22—25, 18.
2. Isaaks Geschichte, Kap. 25, 19—26, 35.
3. Jakobs Geschichte, Kap. 27—50.
   a) Jakob erlistet sich den Segen und muß in die Ferne ziehen, Kap. 26, 34—28, 9.
   b) Jakobs Wanderschaft, Kap. 28, 10—32, 2.
   c) Jakobs Kampf und Sieg, Kap. 32, 3—35, 29. Esau Gründer des Geschlechts der Edomiter, Kap. 36.
   d) Josephs Erniedrigung, zugleich in der Heimat des Vaters zweiter Schmerz durch Judas Sünde, Erhöhung Josephs in der Ferne, Kap. 37—41.
   e) Joseph und seine Brüder. Ihre Prüfung, Buße und Begnadigung, Kap. 42—45.
   f) Jakobs Umzug nach Ägypten, Kap. 46—47.
   g) Jakobs und Josephs Ende, Kap. 48—50.

Zweites Buch, Exodus oder Auszug Israels.

I. Der Auszug aus Ägypten, Kap. 1, 1—15, 21.

1. Israels Wachstum und Drangsalszeit, Kap. 1.
2. Jehovahs Anstalten zur Erlösung Israels, Kap. 2, 1—6, 27.
   a) Moses Geburt und Erhaltung, Erziehung, Flucht, Leben in Midian. Berufung, Rückkehr nach Ägypten, gläubige Aufnahme durch das Volk, Kap. 2, 1—4, 31.
   b) Mose tritt vor Pharao, wird von ihm abgewiesen,

aber nochmals zu Pharao von Gott gesendet, tritt damit in sein eigentliches Werk ein, wird daher auch jetzt genau nach seiner Abstammung gezeichnet, daß man für alle Zeiten wisse, wer der von Gott erwählte Erlöser Israels sei, Kap. 5—6, 27.

3. Der Kampf Jehovahs mit Pharao durch Mose, Kap. 6, 28—13, 16. Die zehn Plagen. Die Anordnung der Passahfeier als Denkmals der Erlösung und der Heiligung der Erstgeburt an den Herrn.
4. Der Zug Israels durch das Rote Meer und Pharaos Untergang. Moses und Israels Danklied für die Errettung als Unterpfand des Sieges über alle feindliche weitere Gewalt und der Verpflanzung in das Bergland Kanaan, Kap. 13, 17—15, 21.

II. Der Zug durch die Wüste bis zum Sinai, Kap. 15, 22—18, 27. Wüste Sur, Mara. Elim. Wüste Sin und das hungernde Volk versehen mit Wachteln und Manna. Raphidim und das Wasser aus dem Felsen. Sieg über Amalek. Jethros Rat. Kap. 15, 22—18, 27.

III. Die Bundesschließung Gottes mit Israel am Sinai, Kap. 19—24.

1. Die Vorbereitungen, Kap. 19.
2. Die zehn Worte als Grundgesetz und ihre Wirkung auf das Volk, Kap. 20, 1—26.
3. Die Grundrechte Gottes an Israel, Kap. 21—23.
   a) Was einer dem andern in Israel schuldig ist, Kap. 21, 1—23, 12. Knechte und Mägde und ihre persönliche Sicherheit. Schonung des Lebens aller und Strafe der Verletzung. Achtung des Eigentums (Vieh, Feld, anvertrautes Gut, Tochter des Nächsten). Strafe über Zauberei, Sodomiterei, Götzendienst. Barmherzigkeit gegen Fremdlinge, Witwen, Waisen, Arme. Ehrfurcht gegen Gott und Obrigkeit. Darbringen der Erstlinge. Enthaltung von Zerrissenem. Gerechtigkeit im Recht,

Milde gegen Feinde, Arme, Unschuldige, Fremdlinge, Beachtung des Ruhejahres und Ruhetages.

b) Was man Gott schuldig ist, Kap. 23, 13—33.

4. Der Akt der Bundesschließung selbst auf Grund der zehn Worte und der Grundrechte, Kap. 24.

IV. Die Wohnungnahme Jehovahs in Israel, Kap. 25—40.

1. Die Vorschriften Gottes über die Errichtung eines Heiligtums und den priesterlichen Dienst an ihm, Kap. 25—31.
   a) Einleitung: Aufforderung an Israel zu freiwilligen Gaben dazu, Kap. 25, 1—9.
   b) Bundeslade, Kap. 25, 10—22. Schaubrottisch und goldener Leuchter, V. 23—40.
   c) Bestandteile der Wohnung, Kap. 26.
   d) Brandopferaltar und Vorhof, Kap. 27, 1—19.
   e) Das heilige Öl für den Leuchter, Kap. 27, 20. 21.
   f) Investitur und Weihe der Priester, Kap. 28—29.
   g) Der tägliche Dienst am Brandopferaltar und Erklärung über die Bedeutung von dem allem: Wohnung Gottes unter Israel und Segensverkehr mit ihm, Kap. 29, 38—46.
   h) Der Rauchaltar im Heiligen und Dienst an ihm, Kap. 30, 1—10.
   i) Das für den heiligen Dienst zu verwendende Sühnegeld bei Volkszählung und Waschung der Priester vor dem Dienst. Die Zusammensetzung des heiligen Salböls und Rauchwerks, Kap. 30, 11—38 und
   k) Die Werkmeister des Ganzen und die Einschärfung der Sabbathruhe auch angesichts der Arbeit am Heiligtum, Kap. 31.

2. Die Unterbrechung des Vollzuges der göttlichen Vorschriften zum Bau durch Israels Bundesbruch und die durch Moses Vermittlung gewährte Bundeserneuerung, Kap. 32—34.

3. Der jetzt erfolgende Vollzug der Erbauung der Stiftshütte und der Fertigung der Geräte, Kap. 35—39.
   a) Vorbereitung durch Bestimmung der Arbeitszeit, Kap. 35, 1—3; Beschaffung des Materials durch das Volk, 35, 4—29; Bestellung der Arbeiter, 35, 30—36, 7.
   b) Ausführung des Werks, der Wohnung, der Geräte, des Brandopferaltars, Beckens, Vorhofes, Kap. 36, 8—38, 20.
   c) Aufzählung des verwendeten Materials, Kap. 38, 21—31.
   d) Fertigung der Priesterkleidung, Kap. 39, 1—31.
   e) Übergabe des Werks an Mose und dessen Segen, Kap. 39, 32—43.
4. Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte durch Jehovah, Kap. 40.
   a) Vorschrift Gottes, Kap. 40, 1—15.
   b) Ausführung derselben, V. 16—33.
   c) Einzug Jehovahs in das Heiligtum und Selbstoffenbarung in ihm durch die Wolke, V. 34—38.

Drittes Buch, Leviticus oder das Priestergesetz für das priesterliche Gottesvolk.

I. Opfer und Priestertum, Kap. 1—10.
1. Die Opfer, Kap. 1—7.
   a) Die Vorschriften für die Opfer in ihren fünf Arten, Kap. 1—5.
   b) Die Vorschriften für die Priester über Pflichten und Rechte bei und an den fünf Opferarten, Kap. 6—7.
2. Die Einsetzung Aarons und seiner Söhne in das Priesteramt, Kap. 8—10. Vgl. Ex. 28—29.
   a) Die Weihe der Priester, wie sie geschah, Kap. 8.
   b) Der Amtsantritt, wie er erfolgte, Kap. 9.
   c) Die Heiligung des Priestertums durch Gottes eigene Gerichtsthat und sein Wort über geziemendes Verhalten im Priesterdienst, Kap. 10.

II. Die Heiligung des ganzen Volkes Israel für den in seiner Mitte wohnenden Gott und seinen Dienst durch sinnbildliche Reinigung des leiblichen Lebens, Kap. 11—16.
   1. Die Reinheit abgebildet in der Speiseordnung, Kap. 11.
   2. Die Reinheit im Gesetz über die Geburt, Kap. 12.
   3. Die Reinheit im Gesetz über den Aussatz, Kap. 13—14.
   4. Die Reinheit dargestellt am geschlechtlichen Leben, Kap. 15.
   5. Die jährliche Generalreinigung am Versöhnungstage, Kap. 16.

Man kann diese Gesetzeskomplexe nennen „das Reinigkeitsgesetz", wie man die nun folgenden neuerdings das Heiligkeitsgesetz genannt hat (Kap. 17 ff.). Beide aber sind integrierende Bestandteile des mosaischen Gesetzes, dessen Grundgedanke heißt: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jehovah, euer Gott, der unter euch wohnet und dem ihr dienet. Es ist eine Verstümmelung der ganzen Gesetzesidee, einen solchen Gesetzeskomplex auszuscheiden und als später entstanden zu denken. Er gehört als Glied von Anfang an in das Gesetzesganze. Also

III. Die Heiligkeit Israels als des Volkes Gottes in Leben und Wandel, Kap. 17—25.
   1. Das natürliche Leben, Kap. 17—22.
      A. Vorschriften für das ganze Volk.
         a) Es soll seine Speise für die Zeit der Wüstenwanderung im Heiligtum Gott weihen, um nicht zum Dämonendienst (17, 6) verführt zu werden, wenn es fern vom Heiligtum in der Wüste schlachtet. Es soll auch des zur Sühnung bestimmten Blutes und des unreinen Aases sich enthalten, Kap. 17, 1—16.
         b) Es soll das Eheleben heiligen durch Vermeidung aller Blutschande, Unzucht, unnatürlicher Greuel, um deren willen die Kananiter, die Urbewohner, ausgespien wurden, wie es prophetisch vorwegnehmend heißt, Kap. 18, 1—30.
         c) Auch soll es im Verhalten gegen Gott und Menschen Gottes Gesetze respektieren, Kap. 19, 1—18; die physische und moralische Weltordnung achten, V. 19

bis 32; im täglichen Verkehr mit Nichtisraeliten und Israeliten barmherzig, redlich, billig sein, V. 33—37.

d) Wer aber die Kap. 18—19 verbotenen Sünden begeht, der soll nachsichtslos seine Strafe erfahren, für Götzendienst und Wahrsagen, 20, 2—8; für Verachten der Eltern und Fleischessünden, welche das Verhältnis zu der Familie der Eltern schänden, V. 9—21. Eine zusammenfassende Mahnung zur Heiligung des Lebens bildet den Schluß in V. 22—27.

B. Vorschriften speciell für die priesterliche Auswahl im Volk zu richtiger Lebensheiligung, Kap. 21-22.

2. Das gottesdienstliche Leben, Kap. 23—25:

a) in den Festversammlungen, Sabbath, Passah, erstem Erntefest, Wochenfest (Pfingsten), Posaunenfest, Versöhnungstag, Laubhüttenfest, Kap. 23;

b) im täglichen Dienst am Heiligtum. Wie genau es der Herr mit seinen Geboten nimmt, beweist die zu dieser Zeit geschehene Bestrafung des Gotteslästeres, Kap. 24;

c) in der Feier des Sabbaths, Halljahrs, mit dessen Wirkungen auf den Grundbesitz und die Freiheit Israels, Kap. 25.

IV. Schluß der sinaitischen Gesetzgebung, Kap. 26.

V. Anhang zu derselben, die freie Bethätigung der israelitischen Frömmigkeit in den Gelübden, Kap. 27.

Viertes Buch, Numeri, die Zählung und Wanderung des Volkes Gottes vom Sinai weg.

I. Vorbereitung zum Aufbruch, Kap. 1—10, 10.

1. Die Musterung, Kap. 1—4.

a) Zählung der Stämme und ihre Gruppierung um das Heiligtum her, Kap. 1—2.

b) Zählung und Bestellung der Leviten und ihre besondern Dienste, Kap. 3—4.

c) Die Reinigung des Lagers mit eingeschobenen Einzelbestimmungen, welche zur Reinheit mit dienen und damals veranlaßt sein werden, Kap. 5—6, 21.

3. Der Segen für die Wanderung, Kap. 6, 22—27.
4. Die letzten Begebenheiten am Sinai.
   a) Darbringung der Weihgeschenke der Fürsten aufgezählt, Kap. 7.
   b) Einweihung der Leviten.
   c) Passah am Sinai, das damals einfiel, Nachpassah-verordnung, damals veranlaßt, Kap. 9, 1—14.
5. Die Zeichen und Signale für den Zug. Der Herr selbst Führer, Kap. 9, 15—10, 10.

Alles trägt zeitlich geordneten Charakter.

II. Der Zug vom Sinai bis zu den Ebenen in Moab, Kap. 10, 11 bis Kap. 21.

1. Der Zug vom Sinai bis Kades, Kap. 10, 11—14, 45.
2. Die 37jährige Strafzeit in der Wüste, Kap. 15—19. (Vgl. Kap. 33, 19—36!)

   Aus dieser Zeit Gesetze, die nötig wurden, und Geschichten, die sich begaben, nämlich
   a) Opferbestimmungen, die damals sich ereignende Strafe eines Sabbathschänders, das Gebot der Quasten als Beweis, daß der Bund nur suspendiert, aber für die Zukunft noch gültig sei, Kap. 15.
   b) Die Vertilgung der Rotte Korah, die Strafe der darüber murrenden Gemeinde und Bestätigung des Hohepriestertums Aarons, Kap. 16. 17, alles als Beweis der Unverbesserlichkeit dieses Geschlechts und der Gerechtigkeit der Wüstenstrafe.
   c) Gesetz über Dienst und Einkünfte der Priester und Leviten im Anschluß an die Erneuerung des Priestertums Aarons, Kap. 18;
   d) Über Reinigung durch die Asche der roten Kuh, da jetzt die Todesfälle gehäuft und perennierend auftreten, Kap. 19.
3. Der letzte Zug Israels von Kades bis zum Pisga im Gefilde Moab, Kap. 20—21.
   a) Israel nach 38 Jahren von neuem in Kades, der Pforte Kanaans, Mirjam stirbt.
   b) Moses und Aarons Versündigung.

c) Verweigerung des Zuges durch Edom.
d) Aarons Tod und Eleasars Einsetzung für ihn.
e) Sieg über Arad.
f) Umzug um das Land Edom und die feurigen Schlangen.
g) Siege über Sihon und Og, freudige Erhebung Israels.

III. Die Ereignisse in Moabs Ebenen. Verordnungen über Einnahme und Austeilung des zu erobernden Kanaan, Kap. 22—36.
1. Bileam, seine Weissagungen und sein Ende, Kap. 22—25.
2. Musterung Israels vor dem Einzug, Kap. 26, 1—27, 11.
3. Moses Tod angekündigt und Josua zum Nachfolger bestellt, Kap. 27, 12—23.
4. Die Opferordnung im Lande Kanaan, Kap. 28—30, 1, und Gesetze, die Gültigkeit von Gelübden betreffend, Kap. 30, 2—17.
5. Rachekrieg gegen Midian, Kap. 31.
6. Austeilung des transjordanischen Landes an Ruben, Gad und halb Manasse und Versprechen der Teilnahme an der Eroberung Kanaans, Kap. 32. Die Aufbruchsörter des Zuges von Mose verzeichnet, Kap. 33.
7. Verordnungen über Einnahme und Austeilung Kanaans, Kap. 33, 50—36, 13.

Fünftes Buch, Deuteronomium oder Erläuterung des gottgegebenen Gesetzes vor dem neuen Geschlecht der Wüste durch den menschlichen Mund Moses vor seinem Scheiden.

I. Eingangsrede mit Überschrift, Kap. 1, 1—4, 43. Rückblick auf die bisherigen Führungen Gottes und Ermahnung an das Volk, den Bund Jehovahs zu halten, damit es nicht abgöttisch und unter die Heiden zerstreut werde, sondern im Lande bleibe, obwohl Gott auch bei strafweiser Zerstreuung sein Volk nicht vergessen werde. Nach dieser Thora, d. h. „Unterweisung" durch **Geschichte**, folgt

II. Die Unterweisung in den von Gott bereits erlassenen Gesetzen, Kap. 4, 44 bis Kap. 26. Und zwar
1. Die einprägende Erläuterung des Grundgesetzes, des Dekalogs, dessen wesentliche Forderung die Liebe zu Jehovah

sei, welche sich erweisen müsse in treuem Gehorsam, Kap. 4, 44 bis Kap. 6, und in demütiger Dankbarkeit, Kap. 7—11.

2. Die Erläuterung und für das Wohnen im Lande nötig werdende Modifikation der weiteren Wüstengesetzgebung im Verhalten gegen Gott und sein Heiligtum, Kap. 12—16, und über Organisation des theokratischen Staats- und Volkslebens, Kap. 17—26.

III. Dritte Rede. Segen und Fluch je nach dem Verhalten gegen Gottes Gesetz, Kap. 27—30.

Schluß: Moses Abschied und Tod, Kap. 31—34.

Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuch.

A. Positiv-kritische Untersuchung derselben.

I. Die Methode der kritischen Untersuchung.

§ 7. Die Bedeutung der Tradition.

Vor allem bedarf es in der Gegenwart einer klaren Einsicht in die Methode, nach welcher jede Untersuchung eines biblischen Buches geführt werden muß, um nicht von vornherein aussichtslos zu sein. Es wird sich empfehlen, gleich zu Anfang die für alle Bücher des Alten Testaments gültigen gefunden kritischen Regeln darzulegen, da gerade bei der Untersuchung des Pentateuch die principiellen Fragen in hervorragendem Maße die ganze kritische Beweisführung und deren Resultate bestimmen und sich später nur wiederholen.

Welches ist diese Methode? Es ist ganz der gleiche Weg, den eine vernünftige Profankritik einschlägt, um zu prüfen, aus welcher Zeit, von welchem Verfasser eine Profanurkunde, z. B. eine dem Demosthenes, dem Xenophon, dem Plato oder einem Cicero, Tacitus, Virgil zugeschriebene Schrift des Altertums in Wahrheit stammt, also die „profankritische Methode." Nicht darf bei einer historisch-kritischen Untersuchung, wenn sie auch gegenüber der un-

gläubigen Kritik überführend sein soll, ausgegangen werden von einem bestimmten dogmatischen Satze des christlichen Glaubens, z. B. von dem Glauben an das Wunder, an die Inspiration, an die Zeugnisse Christi für das Alte Testament. Denn all diese Sätze sind nur gültig für den Theologen und Kritiker, welcher infolge der erfahrenen Wiedergeburt und Bekehrung aus einem natürlichen ein geistlicher Mensch Gottes geworden ist, dem die thatsächliche Wahrheit des wunderwirkenden Offenbarungsgottes in der Geschichte feststeht durch die persönliche Erfahrung des wunderwirkenden lebendigen Gottes in seiner eigenen Lebensgeschichte. Zur Verständigung auf dem Gebiet rein profanhistorisch-kritischer Untersuchung der heiligen Schriften mit dem ungläubigen Gegner muß jedoch von diesem das Gleiche gefordert werden, daß er nämlich seine eigene philosophisch-dogmatische, d. h. naturalistische, Welt- und Lebensanschauung für die Zeit der historisch-kritischen Untersuchung nicht auf den Gang der historischen Untersuchung einwirken lasse, daß er also nicht z. B. eine Schrift oder Bestandteile einer Schrift aus dem Grunde beanstande, weil sie Wunder und Weissagung enthalten. Denn in diesem Augenblick würde er nicht mehr rein historische Kritik treiben, sondern seine philosophisch-dogmatische, d. h. naturalistische, Anschauung für seine Kritik maßgebend sein lassen. Der zeitweilige Verzicht auf die eigentümliche naturalistische oder christliche Weltanschauung für den Zweck der historischen Prüfung ist sehr wohl möglich, obgleich freilich in Wirklichkeit eine Voraussetzungslosigkeit auf beiden Seiten unmöglich ist. Denn jeder steht eben mit seiner innersten Lebenserfahrung, die er sich nicht nehmen kann, in dem negativen oder positiv-christlichen Princip. Und wenn daher z. B. der Ungläubige auch zugestehen müßte, daß eine Schrift und ihr Inhalt nach rein geschichtlicher Kritik glaubwürdig bezw. authentisch wäre, so würde er dieses Zugeständnis dennoch für seine Person nicht bindend anerkennen, weil er in Wirklichkeit keinen lebendigen Wundergott der Offenbarung erfahren hat, daher seine persönliche Erfahrung mit dem daraus kommenden Herzensglauben „nein" dazu spräche. Erst wenn eine Wundererfahrung sein Herz überwältigt und ihn in das positive Princip thatsächlich versetzt hätte, würde er das Resultat

der profankritisch-geschichtlichen Erwägung bindend finden. Doch so sehr auch jeder Kritiker ganz mit dem Auge Kritik treibt, wie er es besitzt infolge seiner Lebensgrundrichtung, wenn es auf das Schlußresultat ankommt, so ist doch schon etwas gewonnen, wenn man ihn so weit treiben kann, daß er zugestehen muß: Abgesehen von der Einsprache, welche meine persönliche Erfahrung und der aus ihr hervorgehende religiöse oder irreligiöse Glaube und mein dogmatisches, philosophisches oder biblisch-christliches System einlegt, kann ich keinen Grund ernstlich geltend machen gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser Schrift und ihres Inhalts.

Um des naturalistischen Gegners willen also hat die kritische Untersuchung eines biblischen Buches auf seine Glaubwürdigkeit bezw. Authentie eine rein historische zu sein und mit peinlicher Genauigkeit jedes Argument aus der Dogmatik oder Philosophie fern zu halten, obgleich der Kritiker von seinem Dogma fest überzeugt ist, weil er auf seinem natürlichen oder wiedergeborenen Lebensstande und dessen Erfahrung ruht, aus welcher sich dann sein wissenschaftliches Denken bildet.

Welches aber ist nun dann der Weg, den die rein historische Kritik zu gehen hat? Ihr Ausgangspunkt kann lediglich die Tradition sein. Denn die historische Kritik und Wissenschaft überhaupt hat ihr Objekt lediglich an den Monumenten und Dokumenten der Vergangenheit. Diese aber hat sie nicht selbst erzeugt. Sie hat dieselben empfangen durch Überlieferung, Tradition. Aber dies überlieferte Objekt, ohne das sie von der Vergangenheit gar nichts wüßte, ist zugleich die einzige Basis, auf der sie Fuß fassen kann zum Zweck der Untersuchung. Sonst stände sie in der Luft der eigenen Einfälle und Phantasien. Auch die radikalste Kritik muß diese Basis haben, um nur den ersten Schritt zu thun. Sie kann willkürlich an dieser Basis abbrechen, abstreichen; aber losmachen kann sie von dieser objektiven Autorität sich nicht. So mußte Baur in Tübingen fünf neutestamentliche Schriften als echt behalten, um von da aus die andern als unecht erweisen zu können, obgleich die Gründe für ihre Echtheit um kein Haar stärker sind als bei andern des Neuen Testaments. Die Autorität der Tradition ist also der Ausgangspunkt des historisch-kritischen Weges.

Diese aber ist weder subjektive Meinung noch Hypothese der Vorfahren, sondern ein wirkliches Wissen von Augen- und Ohrenzeugen, das sich in fortlaufender Kette von Mittelgliedern bis auf die Gegenwart fortpflanzt und auf Treue ruht, aber auch mit väterlicher Autorität sich an den Glaubensgehorsam der späteren Geschlechter wendet. Ein anderes Mittel, sich vergangener Ereignisse zu bemächtigen und zu vergewissern, als den Glauben an die fides der vorausgehenden Geschlechter giebt es auf Erden nicht, wie es auch kein anderes Mittel für Kenntnis von geschichtlichen Thatsachen der Gegenwart giebt für die Nicht-Augenzeugen, als den Glauben an die Treue der berichtenden, mündlich oder schriftlich (durch die Presse) berichtenden, Augen- und Ohrenzeugen. Auf Treue und Glauben ruht die ganze sittliche Welt, auch in ihrem Verkehr und ihrem Wissen von geschichtlichen Dingen. Hier giebt es keine andere Weise, Wissen zu erlangen. Nimmt man Treue auf der einen, Glauben auf der andern Seite weg, so bricht das ganze sociale Leben in Familie, Staat, Verkehrsleben unrettbar zusammen und alles versinkt in die Tiefen der Skepsis.[1])

§ 8. Die wissenschaftlich gültige Tradition.

Doch nicht jede Traditionsform ist eine gute, d. h. eine wissenschaftlich gültige. Vor allem muß sie hierzu

---

[1]) Der Traditionsbegriff ist in seiner Wichtigkeit der ganzen modernen Kritik ebenso wie ihrer Vorläuferin, der altrationalistischen Kritik und der auf sie folgenden aprioristischen Hegelschen Geschichtsphilosophie, und mit ihm der Sinn für geschichtliche Autorität, an die man sittlich wie intellektuell gebunden ist, völlig abhanden gekommen, und an Stelle beider ist die autonome Vernunft des intellektuellen und sittlichen Ich getreten, welche sich von dem geschichtlichen Boden loslösen und das Objektive nach dem Subjekt ummodeln möchte, während das Subjekt doch nach allen Seiten aus diesem Boden, physisch, ethisch und intellektuell erwachsen ist und in ihm bis an das Ende wurzelt. Das ist der kranke subjektive Grundzug der Gegenwart, aus dem sich auch die moderne Kritik mit ihren Irrwegen erklärt. Näheres über die Wichtigkeit der Autorität der „Tradition" in des Verf. „Rätsels Lösung" II. 2. 1. Hälfte, S. 76—102. Harnack hat in seiner „Chronologie" neulich dieser subjektiven Kritik offen abgesagt und das Losungswort ausgegeben: „Zurück zur Tradition!" Ein unverdächtiger Zeuge für unsere kritischen Principien.

a) eine schriftlich gewordene sein. Die bloß mündliche ist ein viel zu variables Medium der Weitergabe und Fortpflanzung des Wissens der ursprünglichen Augen- und Ohrenzeugen auf die kommenden Geschlechter. Das bedarf eigentlich keines Beweises. Zu jeder Zeit kann man wahrnehmen, wie im Munde anderer irgend eine mündlich übergebene Kunde zunächst ganz unwillkürlich Abweichungen vom ersten Wortlaut erfährt, wie die freie reproduzierende Thätigkeit sich des objektiv Übergebenen bemächtigt, wie dann die freibildende verringernde oder vergrößernde, auch sachlich erweiternde Phantasie das Objekt bearbeitet, wie der moralische Zustand der weitergebenden Persönlichkeit verändernd einwirkt, vor allem der Leichtsinn, der Mangel an Gewissenhaftigkeit, ja die Lust zu eigenen Zusätzen, zur Dichtung. Das ist eine ganz allgemeine Erfahrung. Geht aber die mündliche Überlieferung durch Jahrzehnte hindurch oder vollends durch ein Jahrhundert, so ist es ganz sicher, und zahlreiche Beispiele beweisen es, daß das Objekt der Tradition, und zwar in dem Maße, als es umfangreich war, ferner, als es wunderbare, ungewöhnliche Züge trug, völlig verändert auftritt, daß es aus einer mit Sorgfalt gepflegten Gartenpflanze ein wild wucherndes Gewächs geworden ist, daß es Umbildungen tiefgehender Art erfahren hat, welche das feste Wissen des Anfangs hineingezogen hat in den phantastischen Prozeß der Sagen- und Mythenbildung, die aus der Geschichte Legende und Märchen gemacht hat. Ist aber die mündliche Tradition vollends eine mehr- oder vielhundertjährige geworden, wie das z. B. bei den Traditionen aus der Ur- und Vorzeit des Volkes Israel (mindestens 400 bis 500 Jahre lang) von der gesamten modernen Kritik angenommen wird, so sollte es keinem Zweifel mehr begegnen, daß in diesem Falle die Vernunft und Wahrheit ganz und gar auf seiten der Radikalkritik zu finden ist, welche diesen „Sagen" alle und jede Glaubwürdigkeit rundweg abspricht.[1]) Jede andere Auffassung ist

[1]) Es ist zweifellos, daß eine jahrhundertelang andauernde Tradition ohne schriftliche Stützen zur unwillkürlichen Dichtung, d. h. „Sage", oder auch zum „Mythus" wird, d. h. zu einer willkürlichen Dichtung, welche Ideen in Form von erdichteter Geschichte kleidet, z. B. Theogonien und Philosopheme. Das bezeugen die Sagen aller Völker. Unter den weniger

vernunftwidrig und könnte sich lediglich auf ein fortgehendes jahrhundertelang währendes ungeheuerliches Wunder einer Gedächtnis-

bekannten weise ich vor allem hin auf den Schintoismus in Japan. Vgl. „Auf Missionspfaden in Japan" von Hermann Dalton. Dalton giebt interessante Aufschlüsse über die Schintoreligion. Es war das die Religionsstufe eines heidnischen Naturvolkes, von der Japan auch als Kulturvolk noch die Reste bewahrte. Der beste Kenner des Schintoismus, Satow, weicht ab von dem berühmten Weltreisenden Oliphant, welcher dem Schintokult wegen seines jahrtausendelangen Einflusses auf Japan einen hohen Rang unter den heidnischen Religionen anweist. Jener aber sagt, Schinto sei das Mittel einer langen geistigen Sklaverei gewesen. Ob ursprünglich japanisch oder eingewandert, ist noch nicht entschieden. Nach Brown, der 15 Jahre Schinto studierte und zwar an Ort und Stelle, soll es ursprünglich gar keine Religion sein. Neuerdings möchte gegenüber dem Buddhismus eine Richtung die alte Schintoreligion wieder beleben. Die früheste Urkunde über den Schinto liegt von der Zeit der darin geschilderten Ereignisse um ca. 1000 Jahre ab. Bis dahin, d. h. bis 712 n. Chr., war alles aus der Vergangenheit Japans mündliche Tradition. Die Schrift kam ihm erst sehr spät nach Christo von China, als auch religiöse Neuerungen von da in Japan eindrangen. Als die erste Niederschrift um 712 n. Chr. geschah, war alles schon Legende und Mythus geworden und versetzt mit den fremden religiösen Ideen der Chinesen, der Schreiblehrer Japans. Die Schöpfungssage war zur Theogonie aus einem Chaos geworden, und die zwei einem Strauch entsprossenen Gottheiten erzeugten eine lange neue Reihe Gottheiten, von denen zwei diese Welt bildeten. Es folgen Götterkämpfe wie bei Homer, ein Spiegelbild der Menschen. Erst mit Jimmu Tenno beginnt das Historikón von Japans Geschichte über das Mythikón heraufzudämmern, aber alles voll Nebelgestalten der Dichtung. Jimmu Tenno, ein Sohn der Sonnengöttin, ist Begründer des heute noch herrschenden Kaiserhauses, das also göttlichen Ursprungs ist. Jimmu Tenno soll von 660—585 v. Chr. gelebt haben. Erst 712 n. Chr. begann die Niederschrift dieser japanischen Vergangenheit. Was die mündliche Tradition aus der Geschichte selbst noch von 600 v. Chr. an machte, liegt klar vor. Das Gleiche bei den klassischen Völkern und andern ist bekannt. Ganz so stände es mit der Geschichte Israels, falls die gesamte moderne Kritik recht hätte, daß sich dieselbe von ca. 1500 (Moses Zeit, nach den Tell-el-Amarna-Briefen, nach denen um 1300, Menephtas Zeit, Israel schon in Kanaan wohnte) bis zu ca. 1000 oder noch später ohne Niederschrift bloß mündlich fortgepflanzt hätte. Man weist zum Gegenbeweis hin a) auf die Genesisgeschichten. Aber von Abraham an steht gegen schriftliche, dem Mose zu Gebote stehende Urkunden laut der Assyriologie absolut nichts im Wege. b) wenigstens auf die Urgeschichte Gen. 1—11. Aber erstlich wissen wir auch hier nicht, ob bloß mündlich tradiert. Dann zweitens, falls dies geschah, handelt es sich hier um

inspiration gründen, für welches weder irgend eine Verheißung noch ein thatsächlicher Anhalt zu finden ist.[1])

11 Kapitel, deren Inhalt also ein kleiner war und dazu nur durch zwei Personen bis auf die gesicherte schriftstellerische Zeit Abrams, d. h. Hammurabis (Amraphels) in Mesopotamien, mündlich hindurchging. Denn Adam übergab diesen höchsten Traditionsschatz (Kap. 1—5 in 1. Mos.) dem Lamech-Noah, dieser letztere, vermehrt um Kap. 6—11, durch seinen Sohn Sem persönlich dem Abram. Abrams Zeit aber ist nach den Keilinschriften zweifellos eine bereits reiche schriftstellerische Zeit. Ferner weist man hin c) auf die Tradition der Veden. Diese soll „lange" (wie lange mit Sicherheit?) mündlich erfolgt sein. Ebenso die Traditionen der keltischen Priester. Aber jene Veden waren Lieder, daher weit leichter zu merken, wurden ebenso wie die der keltischen Priester unaufhörlich eingeübt und zwar als pflichtmäßige Aufgabe der Priester. Wie viel aber dennoch bis zur Niederschrift bereits entstellt war, das weiß niemand. Man glaubt blindlings der heidnischen traditionellen Versicherung, um sie gegen Moses Urheberschaft des Pentateuchs ausspielen zu können. Es ist also nur gläubige Annahme dieser Notizen der Juden und Kelten. d) erinnert man an die traditionelle Notiz, daß auch der Talmud zunächst mündlich fortgepflanzt wurde, was auch von großer Gedächtniskraft zeuge. Hierbei aber gilt ganz das schon bei den Vedas Bemerkte. Alle diese Analogien sind also keine Beweise, daß der ganze Geschichten- und Gesetzeskomplex von Moses Zeit und früher intakt 500 Jahre und länger bis zum Anfang der Niederschrift mündlich sich fortpflanzen konnte. Positiv spricht, wie schon gesagt, dagegen der Zustand der mündlichen Traditionen der Völker. Ferner die Thatsache, daß die mohammedanischen mündlichen Sagen ein Wirrwarr von sich widersprechenden Fabeln geworden waren, als Bokhari 200 Jahre nach Mohammeds Tode diese Traditionen über Mohammed sammelte, welche die Gelehrten empfangen hatten. Und das trotzdem daß der Koran, eines der anerkannt echtesten Schriftwerke, aus Mohammeds Zeit selbst stammend, der Sagen- und Mythenbildung als mächtiges Gegengewicht gegenüber stand. Von 600 000 Traditionen ergaben sich nach langjähriger Sichtung für Bokhari nur 4000 als „wahrscheinlich glaubwürdig." Vgl. Sir William Muir (Verfasser des Lebens Mohammeds), „Die Abfassung des Deuteronomiums", deutsch von Metzger. Leipzig 1896, Ungleich. Endlich denke man an die mündliche Sage über das Leben Christi in der apokryphischen neutestamentlichen Litteratur, obgleich auch ihr das starke Gegengewicht der kanonischen Evangelien gegenüberstand. Nirgend ein thatsächlicher Beweis, daß sich die mündliche Tradition auch nur hundert Jahre in der Integrität und genuinen Gestalt des Anfangs erhält. Es ist psychologisch wie thatsächlich als Unmöglichkeit nachweisbar.

[1]) Für eine Gedächtnisinspiration könnte wenigstens bei den Jüngern Jesu Joh. 14, 26 zu sprechen scheinen. Aber hier ist eine ausdrück-

Zu einer wissenschaftlich gültigen Tradition geschichtlicher Objekte gehört aber

b) daß diese schriftlich niedergelegte und damit vor Veränderung bewahrte Tradition nachweisbar hinaufreicht bis an die berichteten Ereignisse selbst, also auf kontemporanen Urkunden ruht. Eine Tradition, welche etwa erst hundert Jahre nach den tradierten Ereignissen erstmals schriftlich gemacht wurde, ist nicht mehr zuverlässiges geschichtliches Wissen. Der Wert der Tradition ist dann wissenschaftlich angesehen gleich Null, wie die Analogie der Tübinger Kritik des Neuen Testaments beweist.[1]) Dann wird das Wissen zum Meinen und der Platz ist für die kritischen Konjekturen und Hypothesen frei. Der wissenschaftliche Geschichtskritiker hat die geschichtliche Traditionskette daher auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Zu letzterer gehören drei Stücke: 1. daß dem Kritiker und seiner Mitwelt von der vorangehenden Generation

---

liche Verheißung Christi, und zwar nur für seine von ihm als Lehrer der Welt (Matth. 28) bestellten Jünger, gegeben. Für andere Fälle, wohl gar jahrhundertelang, ist davon nichts zu finden. Die moderne gläubige Inspirationslehre aber kann nicht einmal bei den Jüngern eine solche anerkennen, freilich ganz gegen Christi Wort. Für ein so fortgehendes göttliches Wunder des Gedächtnisses bei einer solchen Geschichten- und Gesetzesmasse, wie der Inhalt des Pentateuchs sie bietet, aber fehlt jeder Anhalt. Wo die Fortpflanzung durch den göttlich geordneten natürlichen Weg der Niederschrift offen steht, wie schon zu Moses, ja Abrahams Zeit, da setzt Gott nicht die Hebel seiner Wunderkraft ein. Solche Gedanken erwachsen nur aus dem thörichten Herzenswunsch, Moses Autorschaft des Pentateuchs loszuwerden. Der Wunsch ist Vater des Gedankens.

[1]) Baur in Tübingen verlegte die Abfassung der Evangelien aus dem 1. in das 2. Jahrhundert. Diese hundert Jahre genügten ihm und Strauß, um die mündliche Tradition von Jesu Geschichte zu einer Geschichte der Sage und des Mythus werden zu lassen. Und das waren nur 100 Jahre. Bei dem Inhalt des Pentateuchs dagegen wären es sogar 500—800 Jahre der modernen Kritik gemäß. Hier mußte alles Legende werden, bis es vom EJI—X und PI—X gesammelt und ergänzt und umgearbeitet wurde, wozu dann noch die RR1. 2. 3 etc. mit ihren „Umarbeitungen" bis nach Esra kamen. Auf diesem Standpunkt ist allein die radikale Kritik im Recht bezüglich des Inhalts des jetzigen Pentateuchs. Die „vermittelnde" ist widersinnig, wenn sie dennoch den Inhalt für glaubwürdig hält. Wer dies nicht einsieht, der will es nicht einsehen. Um ihn bemühen wir uns nicht weiter.

wirklich ein Buch von dem bestimmten Inhalt und unter dem bestimmten Verfassernamen ausgehändigt worden ist; 2. daß das in seiner Hand befindliche Buch das gleiche ist wie das seiner Gegenwart ausgehändigte; 3. daß derselbe Text in allem Wesentlichen (einzelne Korruptionen abgerechnet) und das Zeugnis über den etwaigen Verfasser, wo ein solches mit vorliegt, auf Grund schriftlicher, als echt befundener Mittelglieder von der Gegenwart des Kritikers aus ununterbrochen durch alle vorausgehenden Generationen als vorhanden zurückverfolgt werden kann bis auf die Zeit der darinnen geschilderten Ereignisse selbst, oder daß wenigstens nachweisbare und ausgesprochene, nicht bloß vermutete, Quellen glaubwürdiger, weil mit den Ereignissen kontemporaner, Art dem Buch des Verfassers zu Grunde liegen (vgl. z. B. die Quellenangaben in den Königs- und Chronikbüchern). Das thatsächliche Zusammentreffen dieser drei Punkte bildet die unerläßliche Basis jeder gesunden, echten Geschichtswissenschaft und Kritik.

Der Eckstein dieses Vergewisserungsprozesses aber sind die sittlichen korrelativen Faktoren: Treue und Glaube. Diese ganze geschichtliche Vergewisserung ruht also auf dem gleichen Fundament, auf dem der ganze Bau der sittlichen Welt ruht. Wer hier mathematische oder sinnenfällige Gewißheit fordert, der lasse das geschichtliche Gebiet unberührt und ziehe dann auch die Konsequenzen für das eheliche, häusliche, politische, sociale Verkehrsleben seiner Gegenwart, d. h. er stürze sich in die Nacht des Skepticismus, wenn er dazu Lust hat. An diesem Punkte mag er dann zur Vernunft zurückkehren und — glauben lernen an Treue. Der bloß logische Verstand kann alles bezweifeln, auch die eigene Existenz, und hat es schon gethan.

Die „niedere Kritik" hat es dann zu thun mit dem Text des tradierten Codex, die „höhere" mit der Entstehung des Buches nach Zeit, Ort, Verfasser, Inhalt, d. h. mit der Authentie und Axiopistie.

Vgl. Genaueres in des Verf. „Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht", Gütersloh 1897, 63 S., von S. 8—27.

§ 9. Die äußere und innere Kritik und ihre Aufgaben.

Von den tradierten Urkunden ausgehend wird die geschichtliche Kritik (Prüfung), sofern sie nicht Textkritik (niedere Kritik) ist, sondern „höhere Kritik" über Authentie und Axiopistie eines Werkes der Vergangenheit, zur äußeren und inneren Kritik.

a) Die äußere Kritik hat es zu thun mit den äußeren Zeugnissen für das in Frage stehende Buch. Dies äußere Zeugnis muß erhoben werden aus der auf die Abfassungszeit des fraglichen Buches folgenden Litteratur. Man fragt bezüglich des Pentateuchs: legen die nachmosaischen biblischen Schriften Zeugnis davon ab, daß zu ihrer Zeit dieses Fünfbuch seinem Inhalt nach vorhanden war und daß man dasselbe als Erzeugnis Moses selbst wußte, sei es durch ausdrückliche Nennung dieses Buches und seines Verfassers, sei es durch Citate aus den fünf Büchern oder durch deutliche Hinweisungen und Beziehungen auf seinen Inhalt? Dann aber: ist nachzuweisen, daß dieses Zeugnis zurückgeht bis an die Schwelle der mosaischen Zeit selbst? In diesem Falle ist das äußere Zeugnis wissenschaftlich gültig und bindet uns als die objektivste, von dem Belieben unseres Ich unabhängigste, Beweisform moralisch. Je weiter dieses äußere Zeugnis von der Zeit der Ereignisse und Moses abliegen würde, desto mehr würde es seine verpflichtende Kraft und seine wissenschaftliche Gültigkeit verlieren.[1]) Das sind die ver-

[1]) Eine Tradition, welche z. B. erst mit der eigentlichen Synagogenzeit beginnt oder wohl gar erst in der nachchristlichen Zeit auftritt, kann nicht als gute, wissenschaftlich gültige bezeichnet werden. Sie mag auf weit zurückgehenden mündlichen Nachrichten ruhen; aber über ihre Glaubwürdigkeit läßt sich nicht mehr entscheiden. Eine uns z. B. erst im Talmud vorliegende Tradition über die Abfassung eines alttestamentlichen Buches, auch wenn sie uns noch so sympathisch wäre, dürften wir nicht als wissenschaftlich gültiges, moralisch bindendes äußeres Zeugnis für den Pentateuch nach Echtheit und Glaubwürdigkeit geltend machen, sondern lediglich als die überlieferte Meinung der Synagoge bezeichnen und damit als nicht viel mehr wert betrachten, als eine neuere Meinung, die das Gegenteil ausspricht. Dahin gehören z. B. die traditionellen Nachrichten aus Baba bathra um 300 nach Chr., obgleich dieselben wohl in weiter zurückliegenden mündlichen Nachrichten wurzeln werden daß Jeremia die Königsbücher verfaßt habe ꝛc. So möglich solche Über-

nünftigen Grundsätze, welche eine gesunde Profanphilologie bei ihrer Kritik festhält.[1]) So hat auch die positive Kritik gegenüber der Afterkritik des Neuen Testaments zu jeder Zeit auf dem Wege des direkten äußeren Zeugnisses die Echtheit und Glaubwürdigkeit z. B. des Markus-, des Johannesevangeliums, des Römerbriefes 2c. nachgewiesen. Ein solches Zeugnis ist auch für die Profankritik vollgültig. Wer es nicht annähme, der müßte konsequent dann auch die Echtheit und Glaubwürdigkeit der gesamten Profanlitteratur des Altertums bezweifeln. Denn dieser objektive äußere direkte Beweis ist der eigentliche ausschlaggebende für die geschichtliche Vergewisserung zu aller Zeit gewesen. Einen andern Weg giebt es für Vergewisserung in historischen Dingen nicht.

Nur ein Zeugnis steht an Objektivität und daher an wissenschaftlichem Wert diesem direkten äußeren Zeugnis gleich und wird auch von der Profankritik als gleich gewertet. Es ist die zweite direkte Art des geschichtlichen Beweises, das „direkte" innere Zeugnis, auch das „Selbstzeugnis" des Verfassers einer Schrift genannt. Wir gehen sofort auf dieses über.

---

lieferungen sind, so sind sie doch nicht geeignet, als äußere Zeugnisse für Abfassung solcher Bücher wissenschaftlich geltend gemacht zu werden, weil nicht nachweisbar ist, daß solch ein Zeugnis thatsächlich bis in die Zeit der Abfassung, also hier bis in die Zeit des Exils, zurückgeht. Uns tritt es erst um 300 n. Chr. entgegen. So genau will gute und schlechte, wissenschaftlich beweiskräftige und ungültige Tradition unterschieden werden. Dies geschieht leider in der Gegenwart nicht, wo man die gültige Tradition für mosaische Abfassung des Pentateuchs fort und fort zusammenwirft mit der „synagogalen Tradition" und dann natürlich als nicht bindend betrachtet. Wir protestieren im Namen der wissenschaftlichen Vernunft gegen diese Konfusion.

[1]) Prof. Dr. Blaß in Halle sagt in Iwan Müllers „Klassischer Altertumswissenschaft", Bd. I, Artikel „Kritik", S. 267: „Für den Dialog des Tacitus reicht die bekannte Stelle des Plinius nahezu zum Beweis der Echtheit aus. Völlig sicher gestellt werden Platons Gesetze durch das aristotelische Zeugnis." So reichen auch die äußeren Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien, vor allem des Johannesevangeliums, für die der paulinischen Briefe, der Apokalypse bis hinan an die Schwelle der apostolischen Zeit in Clemens Romanus, Polykarp-Irenäus, Justin 2c., so daß sie da, wo der entscheidende Wert des äußeren Zeugnisses erkannt wird, als vollgültiger Beweis der Echtheit der neutestamentlichen Schriften gelten, wie jüngst auch Harnack entschieden geltend macht.

b) Von der Untersuchung der Zeugnisse aus der dem in Frage stehenden Dokument nachfolgenden Litteratur tritt die Untersuchung nun weiter in das Innere des zu prüfenden Buches ein und wird daher nun zur „inneren Kritik". Hier lautet die Frage so: Weist das betreffende Buch selbst Merkmale auf, seien es sprachliche oder sachliche, aus denen mit Evidenz hervorgeht, daß diese Schrift unmöglich geschrieben sein kann zu der Zeit, welcher, und von dem Verfasser, dem man sie zuschreibt? Oder zeigt es im Gegenteil vielleicht deutliche Merkmale, welche bestimmt in die Richtung der Abfassung hindeuten, für welche das äußere Zeugnis, wenn ein solches aufzubringen ist, eintritt? Und können dann die scheinbar entgegenstehenden Indicien so gedeutet werden, ohne wider die Gesetze der Sprache und den Gesamtzusammenhang zu verstoßen, daß sie in Einklang treten mit den anders gearteten inneren Merkmalen samt dem äußeren Zeugnis? Mehr als die Möglichkeit, die auf den ersten Blick widersprechenden Indicien anders, und in Harmonie mit dem direkten äußeren Zeugnis und den für dasselbe zeugenden übrigen inneren Merkmalen, aufzufassen, kann von der Kritik nach profankritischen Grundsätzen nicht gefordert werden. Denn in diesem Fall liegen zwei Gewichte in der einen Wagschale der Kritik gegen ein anderes Gewicht, das aber genau besehen mindestens in die Schale zu den schon vorhandenen bejahenden Gewichten gelegt werden darf, so daß die negative Schale der kritischen Wage dann leer wird. Selbst Wellhausen bekennt daher in „Komposition des Hexateuchs", S. 346: „Wenn sie (die traditionelle Anschauung) auch nur möglich ist, so wäre es Thorheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen." Dies hat auch volle Geltung bei der litterarischen Frage der anscheinend antitraditionellen Indicien. Nun aber hat die „innere Kritik" vor allem zu fragen nach dem gewichtigsten, weil von subjektiven Kenntnissen, Eindrücken, Erwägungen, die so oft irre gehen und so mangelhaft sind, am meisten unabhängigen, Merkmal, nach dem inneren direkten Zeugnis, d. h. dem Selbstzeugnis.[1]) Erst in letzter Linie dem Werte

[1]) So ist die Echtheit der vier katilinarischen Reden Ciceros trotz der bloß aus „inneren Gründen" sie verneinenden Afterkritik von Wolf, Orelli, Peerl-

nach kommen dann die übrigen inneren Merkmale, die indirekt beweisenden, welche den sogen. „Indicienbeweis" liefern. Diese letztere Beweisart hängt so sehr von dem Maß der sprachlichen und sachlichen Kenntnisse einer Zeit und eines Kritikers ab, dann von dem subjektiven moralischen und religiösen Standpunkt desselben, endlich von seinem individuellen Gefühlseindruck, daß diese „Indicienmethode", wenn sie nicht umschlossen ist von den zwei objektiven Beweisformen, dem direkten äußeren Zeugnis und dem direkten inneren (Selbstzeugnis), für sich allein höchst fehlsam ist, wie sie denn thatsächlich sich als ganz unzuverlässig und wissenschaftlich wertlos in vielen nachweisbaren Fällen gezeigt hat, so daß trotz Aufwendung des höchsten Scharfsinnes den Resultaten dieser seitens der modernen Kritik fast ausschließlich angewendeten Methode in keiner Weise zu trauen ist, und überall, wo diese „Indicienkritik" in Widerspruch tritt zu dem gesicherten klaren äußeren, wissenschaftlich gültigen, direkten und zu dem Selbst-Zeugnis, ohne Bedenken das Resultat der einseitigen inneren Kritik als ein Irrweg bezeichnet werden muß, der bei genauer Untersuchung als unhaltbar erwiesen werden kann.[1])

Vgl. Näheres in „Rätsels Lösung II, 2, Hälfte 1, S. 403 ff., und Hälfte 2, S. 245—251.

---

kamp u. a. bis auf den heutigen Tag siegreich behauptet worden, auf Grund des Briefes Ciceros an Atticus, in welchem Cicero selbst sich als Verfasser dieser Reden bezeugt (ad Att. II, 1, 3).

[1]) Die Methode der Indicienargumente bezeichnet auch Dr. Blaß als die schwächste. Er sagt a. a. O.: „Wenn Zeller früher die Unechtheit von Platons Gesetzen aus inneren Gründen zu erweisen glaubte, so sieht man daraus, wie mißlich es mit den inneren Gründen überhaupt bestellt ist. Es giebt aber Mittel, sich der stärksten äußeren Zeugnisse zu entledigen, freilich keine erlaubten Mittel." Daß die heutzutage fast ausschließlich betriebene „innere Kritik" dem Scharfsinn das dankbarste Feld darbietet, ist der eigentümliche verführerische Reiz dieser allerunsichersten Methode, mit der sich ganze Berge Scharfsinn und kombinierende Phantasie auf dem Gebiet der heiligen Schrift zusammengehäuft haben. Daß aber diese Methode auch die subjektivste, daher nur zu unsicheren Konjekturen führende, ist, das liegt in den sich widersprechenden Hypothesen der Kritiker selbst offen vor, die es trotz des glänzendsten Scharfsinns auf diesem Wege zu keinem einzigen zweifellos feststehenden und nicht wider-

II. Der Vollzug der kritischen Untersuchung des Pentateuchs gemäß der echten Methode.

§ 10. A. Die Erhebung der äußeren Zeugnisse.[1])

I. Die gesamte Geschichtschreibung vom Buch Josua ab bis auf die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia herab setzt den Pentateuch als Gesetzbuch Moses voraus. — Das Buch Josua ist nicht

---

legbaren Resultat gebracht haben, was gerade die vernünftigsten und daher am bescheidensten auftretenden Kritiker teils offen anerkennen, teils mit ihren zahllosen „zwar" und „aber" beweisen, ein Ergebnis, welches zwar „Meinung", aber nicht „Wissen" repräsentiert. Dieses traurige Ergebnis kommt lediglich her von der falschen Methode. Denn wie der Weg, so das Ziel. Wir werden darauf kommen, wenn wir die negative Kritik des Pentateuchs beleuchten. Diese indirekte Beweisart zieht folgenden Schluß, indem sie sich auf den Standpunkt des Gegners stellt und die Konsequenzen desselben zieht, die diesen Standpunkt aufheben: „Angenommen, der Pentateuch ist von Mose, so darf sich nichts Unmosaisches oder Nachmosaisches in ihm finden, in Sprache oder Sache. Nun aber findet sich eine Menge von solchem im Pentateuch, folglich ist der Satz der Mosaität falsch." Der indirekte Gegenbeweis lautet: „Angenommen, der Pentateuch ist nicht von Mose, so darf er weder eine sprachliche noch sachliche Einheit darstellen, auch nichts enthalten, was lediglich in Moses Zeit paßt und von ihr aus allein Sinn und Vernunft hat. Nun aber ist dieser Pentateuch ein einheitliches Ganzes, paßt überall in Moses Zeit, vieles wäre, wenn zu anderer Zeit geschrieben, unvernünftig und zwecklos, und scheinbar Antimosaisches löst sich bei genauer Betrachtung in Mosaisches auf, kann es mindestens sein, folglich ist der Satz falsch, daß der Pentateuch nicht von Mose stammen kann." Durch Hinzutritt dann des für Mose sprechenden äußeren Zeugnisses und Selbstzeugnisses (und für den Christen des bindenden neutestamentlichen Zeugnisses) ergiebt sich aus jenem „kann" ein zweifelloses „muß" für den Mann geschichtlicher Wissenschaft und christlichen Glaubens.

[1]) Ich habe es für gut angesehen, das gesamte Stellenmaterial für das äußere Zeugnis von neuem abzudrucken, wie dasselbe in der 2. Aufl. von Keils Einleitung auftritt, das er selbst zumeist aus den Werken von Hävernick und Hengstenberg wie andern entnommen hat. Er hat in seiner 3. Aufl. nur das Wichtigste davon wiederholt. Es wäre aber schade, wenn diese fast vollständige Sammlung der Beweisstellen für die Zukunft verloren ginge. Denn es giebt immer fleißige und gründliche Leute, die den jetzt seit Jahrzehnten verachteten und doch wichtigsten, weil objektivsten, „äußeren direkten Zeugenbeweis" für ein Buch bis ins Einzelne studieren möchten. Hier haben sie die bequeme Zu-

nur ganz von Beziehungen auf den Pentateuch durchzogen,[1]) sondern enthält auch wiederholte ausdrückliche Erwähnungen des „Gesetzbuches Moses" (1, 7. 8; 8, 31. 34; 23, 6; 24, 26). Vgl. Näheres in „Rätsels Lösung" II, 1, S. 379—391.

Im Buch der Richter wird zwar das Gesetzbuch Moses nicht ausdrücklich angeführt; aber nichtsdestoweniger zeigt sich nicht nur der Verfasser desselben mit dem Pentateuch nach seinem ganzen Umfange wohlbekannt,[2]) sondern auch die Geschichte, die er schreibt,

---

sammenstellung. Andere können ja beiseite lassen, was ihnen zu viel ist. Daher nehme ich dieses ausführliche Verzeichnis auf. Wer ganz gründlich forschen will, muß sich Keils Einleitung, 3. Aufl. 1873, von der noch ein Rest bei C. Bertelsmann in Gütersloh zu haben ist, bald anschaffen. Denn diese dritte vortreffliche Ausgabe, auf die schwerlich je eine weitere folgt, wird bald, ebenso wie die einleitenden Werke von Hävernick und Hengstenberg so wie Ranke jetzt schon, bald nur noch da und dort antiquarisch zu haben sein. Und doch sind es Fundgruben kritisch-apologetischer Gelehrsamkeit ersten Ranges.

[1]) Vgl. Hävernick I, 2, § 136 ff.; Hengstenberg, „Beiträge" II, S 48 ff., III, S. 1 ff.; Rupprecht, „Rätsels Lösung" II, 1, S. 379 ff.; „Lex Mosaica" IV. Die große Menge sprachlicher und sachlicher Beziehungen des Buches Josua auf den Pentateuch ist so sehr auch von den Gegnern anerkannt, daß sie sogar den Pentateuch mit Josua zusammennehmen und von einem Hexateuch reden. Vgl. dagegen schon den früheren Delitzsch in „Genesis"[4], S. 18: „Das Gesetzbuch war gleich ursprünglich ein aus fünf Teilen bestehendes Ganzes, nicht dazu angelegt, mit dem Buch Josua zusammen einen Hexateuch zu bilden." Ferner vgl. das hierüber später zu Sagende.

[2]) Gegenüber de Wette, „Beiträge" I, 152, Bertholdt, „Einleitung", S. 762, P. v. Bohlen, „Genesis", S. CL u. CXX, welchen ähnlich auch die moderne Schule wiederholt, daß „das Buch der Richter nicht die geringste Spur von den mosaischen Büchern enthalte", urteilt schon Bertheau, „Das Buch der Richter", S. XXIII ff.: „Der erste Teil des Buches, Kap. 1—2, 5, würde durchaus unverständlich sein und in der Luft schweben, wenn nicht der Pentateuch und das Buch Josua ihm vorausgingen und ihm zur Stütze dienten." „Die prophetische Rede 2, 1—5 hat zu ihrer Voraussetzung das im Pentateuch und im Buch Josua nachdrücklich hervorgehobene Gebot, die Kananiter zu vertilgen." „Die übersichtliche Geschichtsbetrachtung 2, 11 bis Kap. 16 ist vorbereitet und angebahnt im Pentateuch und Buch Josua, vgl. besonders Ex. 23, 20—30; Jos. 23. Die bezeichnenden Redensarten, welche regelmäßig am Anfang der sieben Abschnitte wiederkehren: „Sie thaten Böses in den Augen Jehovahs", sind uns bekannt aus Num. 32, 13; Deut. 4, 25; 9, 8; 17, 2." — Doch die Beziehungen sind noch viel augenfälliger. Die Rede des Engels Jehovahs

liefert den vollgültigen Beweis, daß trotz aller Unordnung der politischen und religiösen Verhältnisse der Theokratie während der ganzen Richterperiode das Gesetz Moses die Grundlage des religiösen, bürgerlichen und politischen Lebens der Nation bildete.[1])

2, 1 ff. ist ganz aus Stellen des Pentateuchs zusammengesetzt; V. 2 a b wörtlich aus Ex. 34, 12. 13; Deut. 7, 2. 5, vgl. Ex. 23, 32; Deut. 12, 3. V. 3 a ist (לְצָדִים) aus Num. 33, 55; V. 3 b aus Ex. 23, 33, vgl. 10, 7; Deut. 7, 16. Kap. 2, 10 erinnert an Ex. 1, 8; V. 15 bezieht sich auf Lev. 26, 15—17; Deut. 28, 25. V. 17 a ist aus Ex. 34, 15 und V. 17 b aus Ex. 32, 8 geschöpft. Kap. 4, 15 lehnt sich an Ex. 14, 24 an, woher auch das bezeichnende רִיהַם. Die Rede des Propheten 6, 8 beginnt gleich mit den Worten Ex. 20, 2 und wiederholt V. 16 dem Gideon die große zu Mose gesprochene Verheißung: כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ (Ex. 3, 12), worauf Gideon V. 39 seine Kühnheit mit den Worten Abrahams (Gen. 18, 32) entschuldigt. Die Verhandlung Jephthahs mit dem König der Ammoniter (11, 15 ff.) stützt sich ganz auf Num. 20 u. 21 vgl. mit Num. 5, 14—21. In Kap. 13, 7 verheißt der Engel des Herrn dem Weibe Manoahs einen Sohn mit den Worten, welche der Engel des Herrn zur Hagar sprach, wobei der Erzähler selbst die ungewöhnliche Form יֹלַדְתְּ aus Gen. 16, 11 beibehalten hat. Der Frevel der Bewohner von Gibea (19, 22 ff.) ist mit Worten von Gen. 19, 4 ff. beschrieben. In der Rede des Leviten (20, 6) sind die Worte עָשׂוּ זִמָּה וּנְבָלָה בְיִשְׂרָאֵל aus dem Pentateuch, wo allein זִמָּה vorkommt, und עָשָׂה נבלה speciell aus Gen. 34, 7 und Deut. 22, 21. Auch der Ausdruck עִיר מְתָם 20, 48 (wenn so zu punktieren ist) erinnert an Deut. 2, 34; 3, 6; und in 21, 17 geben die Ältesten eine geistige Auslegung von Deut. 24, 6. Vgl. Hengstenberg III, S. 29 ff. „Rätsels Lösung" II, 1, S. 368 ff.

[1]) In der Richterzeit gab es nur ein Nationalheiligtum, das Haus Gottes zu Silo (Richt. 18, 31 vgl. mit Jos. 18, 1; Ps. 78, 60) oder die Stiftshütte (1. Sam. 2, 22) mit der Bundeslade (1. Sam. 4, 4 ff.) und dem Altar, auf welchem die Opfer des ganzen Volks dargebracht wurden (1. Sam. 1, 7. 9. 24; 3, 3. 15). Andere Kultusstätten kommen nicht vor außer dem Altar, der zu Bethel erbaut wurde, als die Bundeslade während des Krieges der übrigen Stämme mit den Benjaminiten temporär sich dort befand (20, 27; 13, 2. 4), und dem Opfer des Volks zu Bochim (2, 5), Gideons zu Ophra (6, 26) und Manoahs (21, 19), die sämtlich durch Erscheinungen des Engels des Herrn gerechtfertigt, nicht wider die vom Gesetz gebotene Einheit der Kultusstätte streiten. Daß zu Mizpa in Gilead (11, 11) und in Benjamin (20, 1; 21, 1) Altäre gewesen und Opfer gebracht worden, ist unerweislich, da der Ausdruck לִפְנֵי יְהוָה an sich noch keineswegs, wie Movers und Bertheau meinen, die Gegenwart der Bundeslade oder Stiftshütte voraussetzt. Es ist unser „vor Gottes Angesicht". — Eine Verletzung des Gesetzes von der Einheit der Kultus-

Auch aus den Büchern Samuels geht zur Genüge hervor, daß der Pentateuch von den Zeiten Elis an bis auf David in Israel

---

stätte war bloß das Privatheiligtum des Micha Kap. 17, das aber durch die Bemerkung: „Zu selbiger Zeit war kein König in Israel; ein jeglicher that, was ihm recht deuchte" (V. 6), als ungesetzlich bezeichnet wird. — Auch das Priestertum befindet sich bei dem Stamme Levi, und Pinehas, der Sohn Eleazars, des Sohnes Aarons, ist Hoherpriester (20, 27 f. vgl. mit Deut. 10, 6. 8; Jos. 14, 1; 17, 4 ff; 24, 23), der dem Volke, welches Gott befragt, Bescheid giebt gemäß Num. 27, 21. Die Leviten sind der privilegierte Stand der Diener Gottes, so daß selbst der götzendienerische Micha einen Leviten zum Priester zu gewinnen sich bemüht (17, 10; 19, 18); sie tragen die Lade Gottes (1. Sam. 6, 14. 15). — Auch Propheten treten auf (Richt. 4, 4; 6, 8) in der Deut. 18, 18 ihnen angewiesenen Stellung; und bei der Stiftshütte sind heilige Weiber (1. Sam. 2, 22) in Übereinstimmung mit Ex. 28, 8.

Die Kultushandlungen betreffend, werden Opfer nach der Vorschrift des Gesetzes dargebracht (1. Sam. 2, 28); und was man als Verstoß dagegen geltend gemacht hat, erweist sich bei näherer Betrachtung als Mißverständnis (vgl. Hengstenberg, S. 57 und „Rätsels Lösung" II, 1, S. 70 ff. über 6, 19—21) oder als Mißbrauch, welcher das Gesetz nicht aufhebt. Gelübde gelten als unverbrüchlich (6, 35 ff.) und werden gewissenhaft erfüllt, wobei Opfermahlzeiten stattfinden (1. Sam. 1, 4. 21) in Übereinstimmung mit Deut. 12, 17. 18. Eide werden bei Jehovah geschworen nach dem Gesetze Ex. 20, 8; Lev. 19, 12; Deut. 5, 11; Fasten als Verkörperung der Buße gehalten (20, 26), wie Lev. 16, 29 verordnet. Die Beschneidung gilt als Vorrecht der Israeliten (14, 3); das Nasiräat (13, 3 ff.; 1. Sam. 1, 11) stimmt mit Num. 6, 2 ff. überein, ebenso das Blasen der Drommeten (3, 27; 7, 18) gemäß Num. 10, 9 und die Beobachtung des Gesetzes über reine und unreine Speisen (13, 4. 14). — Jahresfeste werden beim Heiligtum zu Silo gefeiert (21, 18; 1. Sam. 1, 3; 2, 14) nach Ex. 23, 15; 34, 20; Deut. 16, 16 f.; auch Dankfeste bei der Ernte (הַיָּמִים) (9, 27) nach Lev. 19, 24; und der Bann wird (1, 17; 21, 11) nach Deut. 13, 13 ff. vollstreckt. — Die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in bürgerlicher Beziehung während der Richterzeit ersieht man aus der Leviratsehe im Buch Ruth (3, 12 vgl. mit Lev. 25, 25. 48 f.; 4, 2 mit Deut. 25, 9; 4, 5. 10 mit Deut. 25, 6); aus der Abneigung der Frommen gegen Ehen mit Unbeschnittenen (Richt. 14, 3); aus der Gültigkeit des Erbrechts (11, 2 vgl. mit Gen. 21, 10). — In politischer Beziehung tritt uns die Volksgemeinde עֵדָה von Ältesten regiert entgegen (20, 1; 21, 16. 22) wie im Pentateuch; unter den Stämmen hat Juda den Vorrang und das Oberkommando (1, 2; 20, 18 vgl. Num. 2, 3; 10, 14). — Gideon schlägt für sich und seinen Sohn das Königtum aus, weil Jehovah allein König in Israel sei (8, 22 f.), im Einklang mit Deut. 17, 14; Ex. 19, 5. 6; Deut. 33, 5. — Endlich im Siegesliede der

Norm und Richtschnur für das theokratische Leben war.[1]) Obschon das Gesetzbuch Moses nicht ausdrücklich erwähnt wird, so treten uns doch in diesen Büchern so viele Beziehungen, wörtliche Anführungen und Reminiscenzen aus demselben entgegen, daß sie sein Vorhandensein fast noch stärker als ausgesprochene Berufungen darauf bezeugen.[2])

Deborah Kap. 5 werden Originalstellen aus Deut. 33, 2; Ex. 19, 16 ff.; Gen. 49 nachgebildet und frei reproduciert. — Vgl. Hengstenberg I, S. 40 ff.

[1]) Nicht nur wird der öffentliche Kultus bei der Stiftshütte zu Silo unter Eli und Samuel (1. Sam. 1 u. 3) und später zu Nob unter Ahimelech, dem Sohne Ahitubs, des Sohnes Pinehas', des Sohnes Elis (1. Sam. 14, 3. vgl. 22, 9. 11. 20), nach den Vorschriften der Thora verwaltet, und die Übertretungen, welche sich die Söhne Elis zu schulden kommen lassen, mit ihrem Untergange bestraft (1. Sam. 2, 12—17. 22—36; 4, 15—22); nicht nur wird die Bundeslade als das Centrum der Herrlichkeit Jehovahs verehrt (1. Sam. 4, 18—22) und auf Grundlage von Num. 10, 35 mit in den Krieg genommen (1. Sam. 4, 3 ff.; 2. Sam. 11, 11), wo selbst die Philister die Allmacht des in diesem Symbol sich offenbarenden Gottes Israels fühlen müssen (1. Sam. 4, 6 ff.; 5, 1—6, 14), und gemäß den Vorschriften des Gesetzes, weil jede Übertretung derselben mit dem Tode bestraft wird (1. Sam. 6, 19 ff.; 2. Sam. 6, 6 vgl. mit Num. 4, 20), als das größte Heiligtum behandelt (1. Sam. 6, 15; 2. Sam. 6, 12 ff.; 15, 23 ff.), sondern auch in allen wichtigen Angelegenheiten wird Gott durch das mit dem Ephod verbundene Urim des Hohenpriesters gefragt (1. Sam. 14, 3. 37), und der Übertretung der Gebote Jehovahs nicht bloß von Samuel (1. Sam. 7, 3 ff.), sondern mehrfach auch von Saul gesteuert, z. B. in der Vertreibung der Totenbeschwörer und Wahrsager aus dem Lande (1. Sam. 28, 3 vgl. mit Deut. 18, 10. 11), in der Beobachtung des Verbotes des Blutessens (1. Sam. 14, 33 vgl. mit Lev. 3, 17; Gen. 9, 4), und den Propheten wird ohne Widerstreben diejenige Autorität zuerkannt, mit der Jehovah sie im Gesetz (Deut. 18, 18 f.) bekleidet hatte (1. Sam. 2, 27 ff.; 3, 20; 7, 5 ff.; 10, 17 ff.).

[2]) Reminiscenzen und wörtliche Entlehnungen aus dem Gesetze sind: 1. Sam. 2, 13 wörtlich aus Deut. 18, 3. Die Rede Sauls 1. Sam. 15, 29 enthält eine wörtliche Reminiscenz aus Num. 23, 19. Besonders in die Augen fallend sind die Bezugnahmen auf das Gesetz bei den Verhandlungen über die Königswahl (1. Sam. 8—10). Die Ältesten des Volks tragen ihr Verlangen: שִׂימָה לָנוּ מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם (8, 5) mit Worten aus dem Königsgesetze (Deut. 17, 14) vor und nehmen schon dadurch, daß sie Samuel auffordern, ihnen den König zu setzen, auf die Vorschrift Deut. 17, 15: „Setzen sollst du über dich einen König, den Jehovah, dein Gott, erwählen wird", Rücksicht, auf die dann Samuel, als er ihnen den König gegeben hat (10, 24), ausdrücklich hinweist. In 10, 25: „Samuel redete zu dem Volke das Recht des Königtums

Von den Geschichtswerken der folgenden Zeit bieten die Bücher der Könige nicht nur Beziehungen auf den Pentateuch in Menge, sondern auch nicht wenige ausdrückliche Anführungen desselben dar. Das Gebet Salomos bei Einweihung des Tempels (1. Kön. 8 und 2. Chron. 5, 2—7, 10) bildet einen großartigen Kommentar über das Gesetz, besonders über den von Mose (Lev. 26 und Deut. 28) über das Volk ausgesprochenen Segen und Fluch.[1]) Die Erzählungen von dem Wirken Elias und Elisas im Reiche der zehn Stämme geben Zeugnis von der Kenntnis, Gültigkeit und Verbreitung des mosaischen Gesetzes auch in diesem Reiche.[2]) Außerdem wird im

---

und schrieb es in das Buch und legte es vor Jehovah nieder" ist מִשְׁפַּט הַמְּלוּכָה nach Deut. 18, 3 gebildet, das וַיַּנַּח לִפְנֵי יְהוָה buchstäblich aus Num. 17, 22 und die Handlung selbst eine thatsächliche Bestätigung für die Aufbewahrung des Gesetzbuches zur Seite der Bundeslade. „Hätte nicht das Gesetz des Herrn vor der Bundeslade schon gelegen, so würde Samuel schwerlich daran gedacht haben, diesen Aufsatz dort niederzulegen" (Hengstenberg, S. 252). Das Zeugnis Samuels vor dem Volke über die Führung seines Richteramts (12, 3) ist ganz aus Worten des Gesetzes (Num. 16, 25; Lev. 5, 23; Num. 35, 31 f.; Lev. 20, 4) gebildet. Die von Samuel befohlene und von Saul ausgeführte Verbannung der Amalekiter (1. Sam. 15) ruht auf Ex. 17, 8 ff. und Deut. 25, 17—19. — Viele Beziehungen auf den Pentateuch enthält auch 2. Sam. 7, wo besonders V. 22—24 fast nur aus Worten des Deuteronomiums, z. B. 4, 7; 10, 21; 13, 6 vgl. mit Lev. 26, 20; Ex. 19, 5 bestehen. „Rätsels Lösung" II, 1, S. 267 ff.; 356 ff. enthält darüber Ausführliches. So starke und so zahlreiche thatsächliche Spuren lassen sich mit der Bemerkung: „Die letzten Verfasser der Bücher der Richter und Samuels kennen den Pentateuch und schreiben im Geiste des fünften Buches" nicht verwischen.

[1]) „Rätsels Lösung" II, 1, S. 259 ff. und S. 306—343 steht darüber Ausführliches. Auch „Lex Mosaica", S. 465 ff.

[2]) Vgl. Hengstenberg III, S. 126—180, wo zugleich die Einwürfe gegen das Vorhandensein des Pentateuchs im Zehnstämmereich widerlegt sind. — Die ersten Worte des Elia zu Ahab (1. Kön. 17) sind eine Individualisierung von Deut. 11, 16. 17 vgl. Lev. 26, 19; Deut. 28, 23 f. Sein Opfer auf dem Karmel (18, 23. 33) ist nach Lev. 1, 6—8 ausgeführt, und die von ihm gewählte Form der Entscheidung (V. 22 ff. u. 39) stützt sich auf Lev. 9, 23. 24. Die ganze Erzählung von seiner Reise zum Horeb (Kap. 19) ruht auf dem Pentateuch; die vierzig Tage korrespondieren den vierzig Jahren der Führung Israels in der Wüste, die Speise, welche der Engel ihm bringt, dem Manna, die ihm dort zu teil gewordene Erscheinung des Herrn ist eine Wiederholung der Mose zu teil gewordenen; vgl. V. 9 ff. mit Ex. 23, 21 ff.; 34, 6. Die

ganzen Werke durchgängig nicht allein genaue Rücksicht auf das Gesetz genommen, sondern diese Rücksichtnahme auch durch wörtliche Verweisungen auf das Gesetz Moses, die Befehle, Gebote, Satzungen und Rechte, welche Jehovah Mose geboten, hervorgehoben (1. Kön. 2, 3; 6, 12 f.; 9, 4; 11, 33 f.; 2. Kön. 10, 31 u. ö.), dem Könige Joas wird bei seiner Krönung das Gesetz (הָעֵדוּת 2. Kön. 11, 12) übergeben, endlich unter Josia das Originalexemplar des Gesetzes im Tempel gefunden (2. Kön. 22, 8 ff.).[1] — In den Büchern der Chronik sind ihres levitisch-priesterlichen Gesichtspunktes wegen die Spuren von der Existenz und der für Leben und Kultus des Volks normierenden Autorität des mosaischen Gesetzes so zahlreich, daß die Gegner des mosaischen Ursprungs des Pentateuchs hauptsächlich um der häufigen Berufungen der Chronik auf denselben willen die Glaubwürdigkeit ihrer Geschichtsdarstellung verworfen haben. In den nachexilischen Büchern Esra und Nehemia werden die Spuren des mosaischen Gesetzbuches ohne Widerspruch anerkannt.[2])

So ergiebt sich als Summa der Untersuchung der historischen Bücher von Josua bis Esra-Nehemia folgendes:

Weigerung Naboths, das Erbe seiner Väter zu verkaufen (21, 3) stützt sich auf Lev. 25, 23 und Num. 36, 8, die gerichtliche Verhandlung über ihn auf Deut. 17, 6; 19, 15; Num. 35, 30, und die Anklage auf Deut. 13, 11; 17, 5 und Ex. 22, 27. Die Rede des Micha 22, 17 nimmt Bezug auf Num. 27, 16. 17. Das פִּי שְׁנַיִם (2. Kön. 2, 9) ist nur aus Deut. 21, 17 erklärbar. Die Wegnahme des Elia von der Erde (2, 3; 5, 10 f.) spielt auf Gen. 5, 24 an. Vgl. noch 3, 19 mit Deut. 20, 19 f.; 3, 20 mit Ex. 29, 38 ff.; 4, 1 mit Lev. 25, 40; 4, 16 mit Gen. 18, 10. 14; V. 42 mit Deut. 18, 4. 5; Lev. 2, 14; 23, 14 und Num. 18, 13; 5. 7 mit Deut. 32, 39; 6, 28 ff. ist eine Erfüllung von Lev. 16, 29; Deut. 28, 53. 57 f.; 7, 2. 19 eine Reminiscenz aus Gen. 7, 11. Die Erzählung von den aussätzigen Männern (7, 3 ff.) zeigt die genaue Befolgung des Gesetzes Num. 5, 3; Lev. 13, 46. — Selbst die Errichtung des Kälberdienstes (1. Kön. 12, 28) gründet Jerobeam auf Ex. 32, 4.

[1]) Nur Willkür, die sich als Kritik gebärdet, kann diese Findung des Gesetzes für die „erste sichere Spur" von dem Vorhandensein unseres heutigen Pentateuchs erklären (de Wette, v. Leugerke u. a.). Vgl. Hävernick I, 2, S. 534 ff., Keils Kommentar, S. 571 f. und Delitzsch, „Genesis", S. 9 f.

[2]) Selbst de Wette, „Einleitung", § 162[a], Note, führt folgende an: Esra 3, 2; 6, 18; 7, 6. 12 (Esra ein Schriftgelehrter); V. 10; 9, 1 ff.; Neh. 1, 7 ff.; vgl. V. 9 mit Deut. 30, 4; 12, 11; Neh. 8, 1 ff.; 9, 2 ff.; 13, 1.

1. Ein fester Punkt ist nach allgemeinem Zugeständnis gegeben, der weder von der positiven, noch negativen, noch vermittelnden Kritik angefochten wird. Das ist nicht, wie man meint, die Zeit Josias, wo man unter der Findung des sepher ha-thora bald die Auffindung des auf 60 Jahre während der Zeit des größten Abfalls unter Manasse-Amon verschollenen Pentateuchs, nämlich des Tempelexemplars, bald bloß die des Deuteronomiums oder des Gesetzesteils desselben, bald die erste Entstehung und Promulgierung eines von Priestern fabrizierten, die Konzentration des Kultus auf Jerusalems Tempel bezweckenden Urdeuteronomiums, eines Falsifikats auf Moses und Jehovahs Namen, versteht. Sondern der einzige in dem gegenwärtigen Wirrwarr der kritischen Konjekturen feststehende Punkt, auf den man den Fuß ruhig setzen kann, ist die Zeit Esra-Nehemia. Hier ist nach allgemeinem Zugeständnis der Pentateuch nach seinem vollen Umfang von Genesis bis Deuteronomium vorhanden.[1]) In der nachexilischen Gemeinde gab es also unbestreitbar ein „Buch des Gesetzes Moses", das mit unserm Pentateuch nach Inhalt und Umfang das gleiche war. „Es war als göttliche Autorität, als Norm des bürgerlichen wie religiösen Lebens anerkannt, wurde von Esra dem „Schriftgelehrten" (sopher) fleißig erforscht, in die Praxis übergeführt und als Quelle der Volksunterweisung unablässig gebraucht" (Dr. Köhler, „Biblische Geschichte" III). Vgl. z. B. Esra 6, 9; Kap. 7; Neh. 1, 7 ff.; 8, 1; 9, 5—37; 10, 35; 13, 1; 1. Chron. 22, 13; 2. Chron. 6; 8, 13; 23, 18 (כַּתּוּב); 30, 16. 18; 33, 8 ꝛc. Da der Chronist aus bis auf David reichenden Quellen schöpft, so sind auch seine Nachrichten vom Buche Mose, das ihm das gleiche ist wie zu seiner Zeit, gültig für Salomos Zeit.

2. Unter den gleichen miteinander wechselnden Namen ist das Buch des Gesetzes Mose nicht erst im Exil geworden, sondern von ihm her überkommen. Also im Exil schon vorhanden.

---

[1]) Nur Kautzsch hat allerneustens gegen seine eigene richtige frühere Erklärung entdeckt, daß das „saphar datha" in dem persischen Edikt (Esra 7, 12) nicht, wie allgemein anerkannt, „Schriftgelehrter" heiße, sondern Schreiber des Gesetzes in dem Sinn von „Verfasser" oder „Redaktor" bedeute, ein völlig grundloser Einfall, den die Ratlosigkeit erzeugte.

Also nicht erst durch Hesekiel angebahnt. Denn seine „Schule" existiert nicht. Hesekiel wie Jeremia gebrauchen den ganzen Pentateuch.

3. Es war aber laut 2. Kön. 22—23 vgl. 2. Chron. 34 als sepher ha-thora b^ejad Mosche (sepher ha-thora als ein Begriff: „Gesetzbuch") schon da unter Josia, als ein den Vätern bekanntes, aber nicht befolgtes, also um 620 v. Chr.

4. 200 Jahre früher, um 800, zu Josaphats Zeit, war es genau unter gleichem Namen vorhanden und als göttliche Norm gültig (2. Chron. 17, 9).

5. Von David wird dies Buch dem Salomo übergeben um 1000 v. Chr. vgl. 1. Kön. 2, 3, was man gewaltsam als „unecht" beseitigen möchte.

6. Aber schon dem Josua befiehlt Jehovah selbst aufs ernsteste in Kap. 1, 5—8 (besonders V. 8) „das Buch dieses Gesetzes", und zwar „alles darinnen Geschriebene". Das Buch Josua aber ist schon aus archäologischen Gründen aus unmittelbar nachmosaischer Zeit, wie wir unter „Josua" sehen werden. So reichen „das Buch des Gesetzes Mose" zur Zeit Esras und das Buch des Gesetzes Mose, das Gott dem Josua schon übergiebt und befiehlt, sich die Hand. Und in den zwischenliegenden Zeiten taucht es stets wieder unter dem gleichen Namen auf. So bilden die Zeugnisse von dem Bestehen dieses Buches von Josua bis Esra in Verbindung mit den zahllosen oft wörtlichen Rückbeziehungen auf seinen Gesamtinhalt in den Büchern Josua bis Nehemia und den Propheten eine fest geschlossene Kette der Tradition, welche wissenschaftlich gültig ist, weil sie ununterbrochen zurückgeht bis an die Schwelle der mosaischen Zeit selbst. Kein Buch der Welt hat ein solches äußeres Zeugnis der Tradition aufzuweisen wie der Pentateuch durch tausend Jahre hindurch. Es ist unüberwindlich, oder die ganze weltliche Litteratur aller Zeiten müßte auch als unecht erklärt werden.[1])

[1]) Ein Mittel bleibt angesichts der geschlossenen Kette des äußeren Zeugnisses für die Mosaität des Pentateuchs der Kritik übrig: die Behauptung, daß das Buch bei Esra ein anderes war, als das gleichnamige von Josua an durch alle Zeiten. Aber das ist eine Behauptung, die noch nie bewiesen

II. Auch die gesamte Prophetie schöpft aus dem Pentateuch Berechtigung und Stoff zu ihren Weissagungen, ohne daß auch nur ein Laut von Widerspruch gegen die Propheten sich vernehmen läßt, welche in Worten der Thora reden, auf die Thora zurückweisen, ihre Weissagungen fortführen und mit ihren Flüchen drohen.[1]) Nicht bloß die Propheten des Reiches Juda vom ersten bis zum letzten,[2])

---

wurde und nie bewiesen werden wird, weil die vielen Rückbeziehungen auf alle fünf Bücher in der nachmosaischen Litteratur bis Esra das unmöglich machen. Oder das andere Mittel, um wenigstens dies Buch nicht schon zu Josuas Zeit dasein zu lassen, nämlich die Behauptung, daß das Buch Josua viel *später* verfaßt sei und der späte Verfasser (Kap. 1, 1—8) gefälscht, d. h. auf Gott *gelogen* habe. Vgl. dagegen „Das Buch Josua". Das ganze äußere Zeugnis für die Mosaität aber ist bis in das einzelnste geführt und die *Glaubwürdigkeit* der als Zeugen aufgerufenen alttestamentlichen Bücher immer *vorher erwiesen* in des Verf. „Rätsels Lösung" II, 1. Dazu Hävernick, „Specielle Einleitung in den Pentateuch", 2. Aufl. 1856, § 136 ff.

[1]) Delitzsch, „Die Genesis", S. 11 ff.

[2]) Schon Obadja, wahrscheinlich der älteste unter den kleinen Propheten, spielt V. 4 (שִׂים קִנֵּךְ) auf Num. 24, 21 an und verkündet in V. 17—19 eine neue Realisierung der Weissagung in V. 18 u. 19, die er eben damit als solche anerkennt. Joel setzt nicht nur den levitischen Kultus als bestehend voraus, sondern bietet auch deutliche Beziehungen, selbst wörtliche Verweisungen auf den Pentateuch: Kap. 2, 10 bezieht sich auf Deut. 28, 51; 2, 3 auf Gen. 13, 10; 2, 17 auf Deut. 15, 6; 2, 2 ist wörtlich aus Ex. 10, 14; 2, 13 aus Ex. 34, 6; 32, 4. Vgl. noch 2, 23 mit Deut. 11, 13. 14; 3, 3 mit Deut. 8, 22. — Ganz besonders lebt Jesaia im Gesetz, auf welches er auch 30, 9 verweist. Seine Eingangsrede wurzelt durch und durch im Pentateuch; V. 2—4 in Deut. 32, V. 5—9 in den Drohungen Lev. 26; Deut. 28, V. 10—17 in den Opfer- und Festgesetzen des Pentateuchs und der dort gebotenen richterlichen Gerechtigkeitspflege, besonders gegen Witwen und Waisen, Arme und Hülflose. S. den ausführlichen Nachweis in Caspari, „Beiträge zur Einleitung in das Buch des Jesaia", S. 204 ff. und Drechsler, „Jesaia" I, S. 96. Kap. 3, 9 weist so bestimmt auf Gen. 19, 5 zurück, daß selbst Hitzig daraus schließt, dem Jesaia habe jene Relation (Gen. 19) schriftlich vorgelegen. Kap. 11, 15. 16 nimmt Bezug auf das Ereignis Ex. 14; das Danklied Kap. 15 auf Ex. 15; Kap. 24, 18c ist wörtlich aus Gen. 7, 11. Die Anklage des Volks (30, 9) ist nach Deut. 32, 6. 20 gebildet. Bei Kap. 30, 17 bemerkt selbst Gesenius, daß Lev. 26, 8 und Deut. 32, 30 fast wörtliche Parallelen seien ꝛc. — Ebenso zahlreich und stark sind die Beziehungen auf den Pentateuch bei Micha. Kap. 1, 7 weist auf das Gesetz Deut. 23, 10; 5, 5 („Land Nimrods") ist aus Gen. 10, 10 genommen; 6, 1. 2 geht auf Deut. 32, 1 zurück; V. 4 („aus dem Sklavenhaus habe ich dich erlöst") stammt aus

sondern auch die im Zehnstämmereich wirkenden, Amos und Hosea,[1]) kennen, wie die geschichtlichen Erzählungen des Pentateuchs, die sie für die Zwecke ihrer Mahn- und Trostsprüche verwenden, so auch die Gebote und Verbote des Gesetzes, mit welchen sie die Sünden ihrer Zeitgenossen strafen, und seine Drohungen und Verheißungen, deren sichere Erfüllung sie mit specieller Beziehung auf die jedesmaligen Zeitverhältnisse verkündigen.

Ex. 13, 3; 20, 2; V. 5 gründet sich auf Num. 22—24; von 6, 8 sagt schon Maurer, daß dieser Vers der Stelle Deut. 10, 12 gleiche wie ein Ei dem andern; V. 13 bis 16 sind eine summarische Wiederholung der Strafdrohungen von Lev. 26; Deut. 28. — Nahum bezeichnet gleich im Eingange Gott mit Prädikaten des Pentateuch, V. 2 אֵל קַנּוֹא Ex. 20, 5; Deut. 4, 24 (und hinsichtlich der Form קַנּוֹא Jos. 24, 19); V. 3 ist wörtlich aus Num. 14, 17. 18. — Von Habakuk ist es außer Zweifel, daß 3, 3 in Deut. 33, 2 wurzelt, da dieses Kapitel noch andere unverkennbare Berührungen darbietet (vgl. Delitzsch, „Habakuk", S. 119). Zephanja nimmt häufig auf den Pentateuch, besonders das Deuteronomium Rücksicht. — Von den folgenden Propheten bedarf es keines näheren Nachweises ihrer Beziehungen auf den Pentateuch, da sie allgemein erkannt und zugestanden sind. „Bei Jeremia und Ezechiel", sagt schon de Wette, „Einleitung", § 162 b, „ist die Bekanntschaft mit unserm heutigen Pentateuch ziemlich deutlich"; vgl. Jer. 4, 25 mit 1. Mos. 1, 2; 5, 19 mit 1. Mos. 15, 15; 32, 18 mit 2. Mos. 20, 5 f.; 11, 1—8, besonders V. 4, mit 5. Mos. 4, 20 (V. 8 bezieht sich auf 5. Mos. 28); 23, 17 mit 5. Mos. 29, 17 f.; 34, 14 mit 2. Mos. 21, 2; 5. Mos. 15, 12; 48, 45 f. mit 4. Mos. 21, 28 f.; Ezech. 20, 5 mit 2. Mos. 6, 3 f.; V. 11 mit 3. Mos. 18, 5; 22, 26 mit 3. Mos. 10, 10 f.; 44, 20 ff. mit 3. Mos. 21, 2 ff.; V. 28 mit 4. Mos. 18, 20; 20, 6. 15 mit 2. Mos. 3, 8 u. a. St.; 18, 7 mit 5. Mos. 24, 11 ff. Doch ist die Anzahl der Beziehungen auf den Pentateuch bei beiden Propheten noch viel größer, wie dies in Betreff des ersteren von Küper, Jeremias libr. ss. interpres pag. 1—51 nachgewiesen worden und hinsichtlich des letzteren schon aus den von Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden", Berlin 1832, S. 160 f. gesammelten pentateuchischen Worten und Wendungen bei Ezechiel erhellt.

[1]) Amos kündigt 2, 4 Juda Verderben an, weil es verwirft das Gesetz Jehovahs und seine Satzungen. Kap. 2, 7 ruht auf Ex. 23, 6; Deut. 16, 19; 24, 17; 27, 19; Lev. 20, 3; Deut. 27, 18 u. a. St.; 2, 8 auf Ex. 22, 25. 26; Deut. 24, 12 ff.; 2, 9 auf Num. 13, 32. 33; 2, 10 auf Deut. 28, 4; 2, 11. 12 auf Num. 6, 3; Deut. 18, 15; 3, 2 auf Deut. 14, 2; 4, 4. 5 auf Num. 24, 3; Deut. 14, 28; 26, 12 und Lev. 2, 11; 7, 12; 22, 18 ff.; 4, 9. 10 auf Deut. 28, 22. 27; Lev. 26, 25; 4, 11 auf Deut. 29, 22; 5, 11 auf Deut. 28, 30. 39. Nach 5, 21. 22 wurden im Reiche Israel die im Gesetz vorgeschriebenen Feste gefeiert und Opfer dargebracht. Die Deprekation des Propheten für sein Volk

III. Die poetische Litteratur der davidisch-salomonischen Zeit endlich hat gleichfalls den Pentateuch zur Voraussetzung, auf welcher sie erblüht. Die Psalmen sind, wie schon der dem Psalmbuche zur Einleitung dienende 1. Psalm zu verstehen giebt, eine köstliche Frucht des Lebens Israels unter und in dem Gesetze, dessen Herrlichkeit in Ps. 19, 8 ff.; 119 u. a. gepriesen wird, und mit dem die heiligen Sänger nicht bloß nach seinem gesetzlichen, sondern, wie die volkstümlichen und Natur-Psalmen (8. 66. 68. 78. 95. 104. 105. 106. 114. 136 u. a.) lehren, auch seinem geschichtlichen Inhalte nach wohl vertraut waren und es selbst als Schrift (מִגִּלָּה) Ps. 40, 8 erwähnen. — Gleicherweise sind die Sprüche Salomos eine Frucht der Reflexion über die im Gesetz gegebene und durch die besonderen Führungen Israels bestätigte göttliche Offenbarung, wenn sie auch ihrem eigentümlichen Zwecke und Charakter nach nicht viele wörtliche Beziehungen auf einzelne Stellen des Pentateuchs darbieten. Auch das Buch Hiob weist schon mit dem Problem, dessen Lösung seinen Inhalt bildet, auf das mosaische Gesetz zurück und bietet trotz des für seinen Zweck eingenommenen allgemeineren Standpunktes doch mehrere unleugbare Beziehungen auf den Pentateuch dar; und selbst das Hohelied verrät schon durch die Erwähnung der „Mahanaim" (7, 1) seine Bekanntschaft mit der Genesis.

So weist alle Geschichtschreibung, Prophetie und Poesie auf den Pentateuch als ihren Quell und Ausgangspunkt zurück und bezeugt nicht allein sein Vorhandensein von den Zeiten Josuas an, sondern auch seinen mächtigen Einfluß auf das Leben des Volks und die geschichtliche Entwicklung der Theokratie.

(7, 1 ff.) ist nachgebildet der des Mose (Ex. 32, 9—14; Num. 14, 11 ff.). In Kap. 9 bezieht sich V. 3 auf Num. 21, 6; V. 8 auf Deut. 6, 15; V. 12 auf Deut. 28, 9. 10; V. 14 ist aus Deut. 30, 3 ꝛc. — Fast noch zahlreicher sind die Beziehungen auf den Pentateuch bei Hosea, vgl. 2, 1 mit Gen. 22, 17; 32, 13; 2, 2. 17 mit Ex. 1, 10; Deut. 17, 15; 2, 10 mit Deut. 7, 13; 11, 14; 2, 19 mit Ex. 23, 13; 3, 1 mit Deut. 7, 8; 31, 18; 4, 10 mit Lev. 26, 26; 5, 6 mit Ex. 10, 9; 5, 14 mit Deut. 32, 30; 9, 4 u. 10 mit Deut. 26, 14; 32, 10 und Num. 25, 3 ꝛc. In Kap. 11 und 12 finden sich eine Menge Hinweisungen auf die Urgeschichte des Volkes, welche die genaueste Bekanntschaft mit Genesis und Exodus selbst bei dem Volke voraussetzen. Ausführlicheres s. Hengstenberg, „Beiträge" II, S. 48 ff. und „Rätsels Lösung" II, 1, S. 193 ff.; 223—257; 343—347.

B. Die Erhebung der inneren Zeugnisse.

§ 11. a) Die planmäßige Einheit des Werkes.

Wenn wir von der nachmosaischen Litteratur, die uns das Zeugnis für die mosaische Abkunft des Fünfbuches als des sepher thorath Mosche abgegeben hat, in dieses als mosaisch von der Nachwelt uns bezeugte Buch selbst eintreten, um aus dem Innern desselben kennen zu lernen, von wem und wie und wann dasselbe entstanden sein mag, so finden wir in demselben eine uns auch bei flüchtigem Durchlesen entgegentretende Einheit, die sich bei gründlicher Erforschung auch im einzelnen uns zu erkennen giebt.[1]) Zwar treten uns Überschriften entgegen. Aber sie veranlassen uns ebensowenig an dieser Einheit zu zweifeln, als irgend ein zusammenhängendes neueres Werk uns um dessentwillen als ein Aggregat von einzelnen Bruchstücken erscheint, weil es in Teile, Abschnitte, Kapitel mit verschiedenen Überschriften geteilt ist. Wir fragen vielmehr: geht durch dies vielgeteilte Buch Ein Gedanke, Ein Plan, in dem jener entfaltet wird? dienen diese Abteilungen diesem Plan? Und finden wir, daß das zu bejahen ist, so zweifeln wir keinen Augenblick, daß dies Buch auch dann auf einen Autor weist, wenn in demselben Geschichte, Gedichte, Gesetze wechseln, wie wir nicht an einem Baumeister der sichtbaren Welt zweifeln, wenn wir durch Thäler, Schluchten, über Berge, durch Wüsten und Wasser reisen, falls wir im Ganzen nicht ein Chaos, sondern einen „Kosmos" finden. Und wir rechnen es gern unserm Mangel an tieferer Einsicht zu, wenn wir in diesem Buch der Litteratur oder der Natur da und dort Punkte, ja Partien, treffen, deren Zusammenklang mit dem Ganzen uns nicht sofort einleuchtet. Der Zusammenklang des Buches im Ganzen bürgt uns für den einen Urheber und zugleich dafür, daß die Weisheit desselben, die uns im großen und ganzen entgegenleuchtet, auch in dem wenigen uns etwa noch fremdartig Erscheinenden sich bei tieferem Eindringen

---

[1]) Ranke in „Untersuchungen über den Pentateuch" I, 1834, sagt: „Erst wenn über die Einheit des Werkes entschieden ist, hat die Untersuchung über die Echtheit, d. h. Mosaität, ihren Grund und Boden gewonnen."

uns bewähren werde, und daß sie sich nur etwas tiefer vor uns verborgen hat, um unser Vertrauen in den Urheber zu üben und unser redliches Tieferforschen anzuspornen. Genau mit den Gedanken, mit denen man ein großes Kunstwerk oder die Natur studiert, sollte man doch auch einen solchen Königsbau wie den Pentateuch betreten, in welchem seit Jahrtausenden größte Geister staunend, ja anbetend, umhergewandert sind und bezeugt haben, daß ein großer und majestätischer Geist darinnen waltet, statt knabenhaft krittelnd über dem Einzelnen das Ganze zu verlieren. Denn in der That tritt uns bei demütiger Hingabe an dies Buch eine überwältigende Einheit des Gedankens und der planmäßigen Durchführung desselben entgegen, nach welchem die ganze Auswahl der Stoffe sich richtet. Wir dürfen nur nicht unsere eigenen Ideen von „Religionsgeschichte", von „Entwicklung", von „Darstellung", von „Sprache" mit heranbringen, die wir für die rechten halten möchten, sondern müssen wie bei jedem Natur- oder Kunstwerk die darin niedergelegten Gedanken nachzudenken suchen. Diese Einheit stellt sich aber, je tiefer die Untersuchung eindringt, desto mehr nicht als die äußerlich hinzugebrachte eines letzten „Redaktors" dar, der eine Anzahl ihm zugänglicher früherer Schriften excerpiert, kompiliert, mosaikartig aus kleinen und großen Fragmenten äußerlich komponiert hat; vielmehr stellt sich die Einheit dar als eine organische, aus einem Grundgedanken heraus das Einzelne entfaltende, große Zeiträume, die für diesen Grundgedanken nichts austragen, auch wenn sie sonst genug Stoff boten, beiseite lassende, kurz immanente Einheit.

I. Der allgemeine Einheitscharakter eines historischen Werkes zeigt sich nun zunächst in der chronologischen Anlage desselben. Solche formale Einheit ist ein gutes Präjudiz für den einen Verfasser. Der Pentateuch aber zeigt eine sehr bestimmte chronologische Anlage. Die Chronologie ist zuerst genealogisch. Sie knüpft an die Lebenszeit der Stammväter an und rechnet von dem Anfang derselben bis zur Geburt des Erstgebornen. Damit hört alles Schwanken auf, das sonst bei dem alten Begriff der *γενεά* sich findet. Das beugt auch Verwirrungen vor, wie sie in den arabischen Genealogien sich finden. Alles wird so fest und

klar. Diese Chronologie war am Platz bei der Familiengeschichte der Genesis. Mit der Entfaltung der Familie Jakobs zu Stämmen und Volk wird die genealogische Methode vertauscht mit einer andern. Die Einwanderung Jakobs in Ägypten, wo die Familiengeschichte zur Volksgeschichte zu werden beginnt, wird fortan naturgemäß die feste chronologische Grundlage. Vgl. 1. Mos. 47, 9; 2. Mos. 12, 40 mit 1. Mos. 15, 13. Daran schließt sich als zweites Hauptereignis der Auszug des Volkes Jakobs, d. h. Israels, aus Ägypten. Diese so basierte Chronologie wird durch die vier letzten Bücher des Pentateuchs anstelle der genealogischen unverrückt durchgeführt. Ganz nach der Analogie der übrigen orientalischen Historik, die sich auch an denkwürdige Ereignisse als Anfang einer neuen Ära anschließt (Ideler, „Handbuch der Chronologie" II, S. 501).[1])

---

[1]) Zur ausführlichen Darlegung der chronologischen Einheit vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 173—186 und Ranke a. a. O. I, S. 36 ff. Hier nur das Notdürftigste. Mit Gen. 5 beginnen genealogische Reihen. In Num. 26 schließen sie ab mit einer Tafel der Geschlechter Israels als bleibender Grundlage der innern Organisation Israels. Die Genealogien ziehen sich bisweilen von der geraden Linie ab ins Breite. Ist der Pentateuch ein einheitliches Werk, so wird dieses „Knochengerüst" der ganzen Geschichtsdarstellung einen Plan aufweisen. Kap. 4, 1 in Gen. ist die erste genealogische Notiz. Sie weist zurück auf nähere Mitteilung über diesen „Adam" und „Eva". V. 17 folgt eine Genealogie des Kain. V. 25. 26 stehen mit dem Ganzen, dessen Teil diese Genealogie ist, eng in Verbindung. V. 25 weist auf 4, 1 zurück. Die Erklärung über Seth setzt die That Kains voraus. V. 26 schließt eng an V. 5 an. So ist die Genealogie Kains ein notwendiges Glied einer Adamsgeschichte nach rückwärts wie vorwärts. 5, 1—5 neue Genealogie Adams, aber bis Noah, nicht in eine Erzählung eingewoben, mit besonderer Überschrift. V. 1 Anfang einer großen genealogischen Linie durch einen großen Teil des Pentateuchs, die Num. 26 zum Ziel hat. Die Herkunft des ersten Gliedes nochmals festgestellt. Diese Genealogie hat 10 Glieder. Stets das Alter des Vaters bei Zeugung des Sohnes genannt, dann die Lebensjahre nach der Zeugung. Schließlich Summe der Jahre und Tod. V. 32 das 10. Glied, also unvollständig gelassen. Dann statt eines Sohnes drei Söhne genannt. Also Abweichung. Offenbar sagt der Erzähler damit, daß diese Tafel kein selbständiges Ganzes sein soll, sondern auf Kommendes hinweist, in dem die drei Namen eine Rolle spielen, und wo auch V. 32 die Angabe des 10. Gliedes vervoll-

II. Aber auch eine großartige materiale Einheit bietet uns der Pentateuch dar. Wir finden ein festes Thema, das durchgeführt werden will: das Werden der Theokratie in Israel, die Erziehung Israels zu einer Volksgemeinde Jehovahs. Alle einzelnen Bestandteile der Ausführung dieses konsequent entfalteten Themas sind auf das innigste verkettet. Die früheren Bestandteile weisen schon auf die kommenden hin und

---

ständigt werden wird. In 6, 1—4 über eine Zeit von hundert Jahren weggeeilt. Erst V. 8 wieder bei Noah angekommen, wo auf das unvollendete genealogische Glied V. 5. 32 zurückgewiesen wird in 6, 8—10. Näherer Aufschluß in dem „gerecht" und nun nach nochmaliger Nennung der drei Söhne genaue Erzählung der Sintflut und der Offenbarung Gottes an Noah bei ihr. Am Ende der letzteren Genealogie Noahs Alter auf 500 Jahre bei Erzeugung der Söhne angegeben (Pauschalsumma). 7, 6 ist Noah 600 Jahre alt, genau (7, 11) 600 Jahre, 1 Monat, 17 Tage. Gleich genau chronologisch der Verlauf des Flutjahres angegeben. Und erst 9, 28 folgt nun die Vollendung des 5, 32 noch unvollendet gelassenen 10. Gliedes. Damit ist der Ring der Noahgeschichte mit der Genealogie Kap. 5 fest zusammengeschlossen. Die Genealogie erweist sich als das planmäßige Gerüst für das Fleisch der Geschichte, fest mit ihm zusammengefügt. Also ein Plan eines Geschichtschreibers. Kap. 10 die Tafel von Kap. 5 fortgesetzt in den Nachkommen der drei Söhne Noahs, zuerst diejenige Japheths, des ältesten, dann des Ham, zuletzt des Sem, V. 21 als Vater aller Söhne Ebers bezeichnet. Damit die Richtung der folgenden Linie schon bezeichnet. Der Accent fällt in Sems Linie auf — Arpachsad. Wo aber sind Pelegs Nachkommen? Vater aller Söhne Ebers war doch Sem genannt. Offenbar ist die Tafel noch nicht geschlossen. Also wieder weist die Tafel auf Kommendes. 11, 16 kommt das Vermißte, rückwärts bis Sem, vorwärts bis Abram weisend, wo dann wieder dieser Punkt der Genealogie sich wie Kap. 5 zu einer Geschichte entfaltet. Das ist Plan. Die neue genealogische Tafel bis Therach in 9 Gliedern ist ganz analog der Genealogie von Adam bis Noah gearbeitet. Nur bleibt das Geschäft des Addierens der ganzen Lebensdauer von da an dem Leser überlassen. Beim 9. Glied ist es wie beim 10. der ersten Genealogie (5, 32). Es bleibt offen, da der Genealog bei Therach verweilen will (V. 29—31), eine überlegte Vorbereitung auf Abram. V. 32 schließt das 9. Glied nach bisheriger Methode ab. Nun erwarten wir das 10. Glied der zweiten Genealogie. Sind der Genealog und Geschichtschreiber eine Person, so werden diese ihrer Methode treu bleiben. Wir finden chronologische Bestimmungen 12, 4; 16, 16 bei Ismaels Geburt. Danach das Gericht über das Siddimthal. Damit ist verbunden die Abstammung von Moab und Ammon. So ist die eine der Neben-

bereiten sie vor. Die späteren beziehen sich zurück auf die früheren, sind ohne sie widersinnig oder unverständlich, entwickeln, erläutern und ergänzen die früheren, und sie stellen erst alle zusammen eine herrliche Geschichts- und Gesetzeseinheit dar, während sie auseinandergerissen widersinnig, widersprechend werden, nur disjecta membra poëtae.[1])

---

linien 19, 30—38 zum Ziel gebracht. Die Vollendung der genealogischen Angaben über Abraham kommt nun 21, 5. Das die erste Bestimmung der bisherigen Genealogien, die Angabe des Alters bei Geburt des weiterführenden Sohnes. Die bisherige Gesamtsumme kommt erst nach der Nebenlinie 22, 20—24 und Kap. 23—25, 1—5 in Kap. 25, 7. Damit ist die Genealogie Therach-Abram abgeschlossen und zwischenein zur Geschichte erweitert, wie bei Noah. Stets aber die Nebenlinien vor der weiterführenden Linie erledigt. Und so geht es fort. Ein Chronolog und Erzähler mit fester Methode und Plan. Vgl. Ausführlicheres in Ranke I und „Rätsels Lösung" II, 2, S. 170—186.

[1]) Über die Sacheinheit des Pentateuchs können hier nur Winke folgen. Man studiere dazu Hävernick, „Specielle Einleitung in den Pentateuch", 2. Aufl. 1856, S. 35 ff., § 110. Trefflich. Dann „Rätsels Lösung" II, 2, S. 186—243; und Dr. Green, „The higher criticism", 1895. Hier wieder nur das Notdürftigste zur Orientierung:

Wir haben in dem Pentateuch eine Vielheit von einzelnen Thatsachen vor uns. Bilden diese Geschehnisse in den fünf Büchern eine Einheit, so bilden eine Einheit auch die fünf Bücher selbst, nach der sachlichen Seite. Bei jedem Ganzen von Vielheiten, seien es Organismen (Natur, einzelne Naturobjekte, Mensch, Organe desselben, z. B. das Auge mit seinen Teilen), oder seien es Mechanismen (eine Maschine), findet man die Einheit der Teile, welche der Einheit des Ganzen dienen, wenn man den Zweck kennt, für den diese Organismen oder Mechanismen da sind. Dann werden erst die vielen Einzelheiten nicht als Konglomerat, sondern als weises, geordnetes Ganzes erfaßt. Es lichtet sich die erdrückende, unverstandene Vielheit. So ist es auch in der Geschichte. Man muß das Ziel des Werdens kennen, den teleologischen Gedanken, um die einzelnen Thatsachen zu verstehen. Solche teleologische, d. h. vernünftige Geschichtserforschung ist das Gegenteil der naturalistischen, bloß kausativen, die den Zweck verneint, wie der Darwinismus, auf Natur- und Geschichtsgebiet, von dem wir später als dem Princip der Radikalkritik zu reden haben werden. Hätte es nun diese Einleitung nur mit gläubigen Theologen zu thun, so wäre die Einheit des Pentateuch-Inhalts leicht zu zeigen.

Das letzte Ziel des alttestamentlichen geschichtlichen Werdens ist Christus laut seines und der Apostel Zeugnisses. Setzen wir als Grund der ganzen biblischen Geschichtenvielheit den lebendigen, persönlichen, heiligen Schöpfergott

III. Auch die Sprache des Pentateuchs samt der Darstellungsweise ist nicht im entferntesten so beschaffen, daß sie der chronologischen und sachlichen Einheit des Fünfbuches widersprächen. Davon später. Die Sprache bleibt in allen charakteristischen Eigentümlichkeiten durch den ganzen Pentateuch die gleiche. Und die Darstellung läßt zwar den Unterschied erkennen, den man mit der

---

der Liebe und Weisheit und als das Ziel des Gedankens dieses Gottes, zu dem er diese Geschichten lenkt, das Auftreten des Erlösergottes in Christo, so wird die Vielheit dieser Geschichten zu einer Geschichte, und zwar der Erlösungsvorbereitung und der Erfüllung in dem, der schließlich mit seiner Gemeinde aus ihr als Resultat hervortritt und eine neue Heilsgeschichte (des Neuen Testaments) beginnt. Von diesem Anfangs- und Endpunkt aus betrachtet tritt eine große, wunderbare Einheit uns entgegen in diesem Inhalt der alttestamentlichen Schriften. Sie zu erkennen bis in das Einzelnste, hat Dr. v. Hofmann wohl das Bedeutendste geleistet. Aber diese Betrachtung setzt den christlichen Glauben voraus, dem Christus seine Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung ist. Ihr aber tritt, wie wir sehen werden, eine andere heutzutage gegenüber, welche vom Standpunkt des naturalistischen Evolutionismus ausgeht und daher nur von einer „Religionsgeschichte der Hebräer" oder Israels zu sagen weiß. Ihr zuliebe muß sie den ganzen urkundlich bezeugten Gang der biblischen Geschichte beseitigen, und sie thut es durch willkürliche Behandlung der Urkunden mittelst Quellenscheidung und einer dem Schema entsprechenden Anordnung der vermeintlichen „Quellen", die dann sagen, was ihr religionsgeschichtlicher Gang fordert, während sie, belassen wie sie sind, das Gegenteil sagen. Um dieser Gegner willen dürfen wir die Einheit des Pentateuchinhalts nicht vom Neuen Testament, von dem Ziel Christus aus darlegen, sondern ganz allein aus den Urkunden des Alten Testaments selbst. Denn diese können wir auch ohne Neues Testament als echt und glaubwürdig erweisen, gemäß profankritischer Methode, welche gemeingültig für alle Schriften des Altertums ist. Wir werden auch so schon eine große Einheit des Geschehens aufzeigen können, wenn wir auch von jener dogmatisch begründeten Einheit hier absehen müssen, welche in Lehre, Weissagung und vor allem in der Typik liegt. Das ist die Seite der Einheit, welche nur das gläubige Auge von Christo aus sieht, die höhere, gottgeordnete Einheit. Doch wenden wir uns zur mehr äußerlichen Einheit, welche auch dem profanen Auge aus der Urkunde des Pentateuchs sich zeigt, wenn er sehen will, so haben wir den Finger zu legen a) auf die gegenseitigen sachlichen Aufeinanderbeziehungen der fünf Bücher, die sich damit als Korrelat erweisen, b) aber nun auch auf den Grundgedanken des Pentateuchs, der klar in 2. Mos. 19, 6 auftritt. Er heißt: „Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und heiliges Volk sein."

prophetisch-erzählenden, der priesterlich-formalistisch-chronikartigen und der deuteronomisch-paränetischen Strömung bezeichnete; aber diese dreifache Darstellungsweise fordert so wenig einen dreifachen Schreiber dieser Stücke, einen JE, P und D, daß diese Darstellungsweisen vielmehr ganz und gar in den verschiedenen Materien begründet sind, welche der eine planmäßig

---

a) Die gegenseitigen Aufeinanderbeziehungen der Teile des Pentateuchs sind folgende:

Sieht man von den Weissagungen, die künftige Ereignisse vorher andeuten und vorwärts weisen, ab, weil dieselben mehr die Einheit der Geschichtsentwicklung als die Einheit der Anlage und Abfassung einer Schrift beweisen: so zeigt sich die einheitliche Anlage und Ausführung des Werkes besonders in solchen Stellen, die das Gerüst und Fachwerk der ganzen Schrift bilden und teils negativ, teils positiv auf später folgende Angaben und Ereignisse hinweisen. Hierher gehören z. B. Gen. 5, 32, wo das Fehlen der Lebensjahre Noahs nach Zeugung seiner Söhne vorwärts weist auf 7, 6 und 9, 28. 29; Gen. 10, 21, wo Sem „der Vater aller Söhne Ebers" genannt wird, um auf die mit 11, 14 anhebende Geschichte der Söhne Ebers vorzubereiten. — Das Fehlen der Söhne Pelegs (10, 25) weist hin auf die spätere Ausführung und Vervollständigung der semitischen Geschlechter (Kap. 11, 18 ff.). — Die detaillierte Angabe über Therachs Nachkommenschaft (11, 27—30) ist „wohlerwogene Vorbereitung der folgenden Geschichten, für welche nicht bloß Abram und Nahor, sondern auch Lot, Milka und Sarai von Bedeutung sind." Die Angaben über die Verwandtschaft Nahors und der Milka bereiten 22, 20 ff. und 24 vor; Lot ist genannt nicht nur in Bezug auf 12, 5, sondern hauptsächlich in Hindeutung auf 13, 5 ff. und 19; die Unfruchtbarkeit der Sarai mit Bezug auf 15. 16 ff. — In 22, 23 wird die Abstammung der Rebekka angegeben mit Bezug auf Kap 24. — Ferner Ex. 3, 11. 12 weist vorwärts auf Ex. 19 ff.; Kap. 3, 19—22 auf 7, 26 — 12, 10. 29—36. — Die Genealogie Moses und Aarons Ex. 6, 14 ff. enthält Beziehungen auf die folgenden Bücher (vgl. Ranke I, S. 71 ff.); die Genealogie der Söhne Levis (V. 16 ff.) weist hin auf Ex. 28, 1 und Lev. 8—10, die Angabe der Söhne Korahs (V. 24) auf Num. 16 u. 17 (Ranke, S. 74), die der Söhne Usiels (V. 22) auf Lev. 10, 4. 5, die des Weibes Aarons, welche ihm Pinehas gebar (V. 25), auf Num. 20, 22—29 und 25, 11—13 (Ranke, S. 75). — Ex. 20, 24 und 23, 14—17. 19 weisen vorwärts auf Ex. 25, 31 u. 27, 1—8; 29, 42. 43. — Die kurzen Bestimmungen über die Feste der Ernte und Einsammlung (Ex. 23, 16 und 34, 21—23) sind von den später folgenden genaueren Bestimmungen (Lev. 23, 10—22. 33—43 u. Kap. 25) vorausgesetzt. — Ex. 21, 13 verspricht Zufluchtsorte oder Freistädte in Kanaan, die erst Num. 35, 1—15 bestimmt werden. — Lev. 5, 2. 3 weist auf Verordnungen über rein und unrein hin, die erst Kap. 11—15 folgen. — Lev. 25, 32 fordert

arbeitende Schreiber seinem Plan gemäß in seinem Werke verarbeiten wollte, und in dem Zweck, den er dabei verfolgte. Dies ist besonders klar da, wo der größte Unterschied zu finden ist, nämlich in den paränetische Zwecke verfolgenden Reden des scheidenden Hirten und Gesetzgebers gegenüber den geschichtlich-legislativen Teilen der vier ersten Bücher, des sogen. Tetrateuchs. Wer würde

---

eine Bestimmung über die Leviteustädte, die erst Num. 35, 1—8 folgt. — Num. 1, 19 (die Musterung „in der Wüste Sinai") deutet auf die spätere Volkszählung in den Gefilden Moabs (26, 63) hin. — Num. 25, 17 bereitet Kap. 31 vor; ebenso die Erwähnung der Töchter Zelophehads (Num. 26, 33) die in Kap. 27 u. 36 folgenden Nachrichten und Gesetze.

Besonders zahlreich sind die Rückweisungen. Z. B.: Gen. 4, 25 (in dem עֵדֶ) auf 4, 1; Kap. 7, 22 auf 2, 7; Kap. 13, 10 (כְּגַן יְהוָה) auf 2, 8 ff.; Kap. 15, 7 auf 11, 31; 12, 1 ff.; Kap. 16, 10 auf 15, 5 u. 13, 16; Kap. 18 u. 19 auf Kap. 17 (Kurtz, „Einheit", S. 96); Kap. 21, 4 auf 17, 10 ff.; Kap. 22, 19 auf 21, 33; Kap. 24, 1—4 auf 12, 1 ff.; Kap. 24, 62 und 25, 11 auf 16, 14; Kap. 25, 9—11 auf 23, 16 ff.; Kap. 26, 1 auf 12, 10; Kap. 27, 36 auf 25, 30 ff.; Kap. 28, 3. 4 auf 17, 1—8; Kap. 28, 5 auf 25, 20; Kap. 31, 13 auf 28, 18—22; Kap. 34, 7 (בְּיִשְׂרָאֵל) auf 32, 29; Kap. 35, 1. 3. 7 auf 28, 10 ff. u. 27, 41—45; Kap. 35, 2. 4 (die fremden Götter) auf 31, 19. 30—36; Kap. 46, 12 auf 38, 6—10; Kap. 42, 9 auf 37, 5—10; Kap. 46, 20 auf 41, 50—52; Kap. 48, 7 auf 35, 19; Kap. 49, 4 auf 35, 22; Kap. 49, 5. 6 auf 34, 25 ff.

Ferner: Ex. 2, 24 weist zurück auf Gen. 15. 17. 26, 3 ff.; 28, 13 ff.; 35, 11 ff. und 46, 3. 4; Ex. 3, 7 u. 16 auf 1, 14 ff. und 2, 23 f.; Kap. 4, 24 ff. auf Gen. 17, 10 ff.; Ex. 6, 5 auf 2, 24; Kap. 12, 31 ff. auf 6, 1; Kap. 20, 8—11 (Sabbath) auf Gen. 2, 2. 3; Ex. 23, 15 auf 12, 2 ff.; Kap. 32, 1 auf 24, 14 und 18.

Sodann: Lev. 1, 3 weist zurück auf Ex. 40, 17—33; Lev. 8, 4. 9. 13. 17. 21. 29. 34—36 weisen auf die Verordnungen Ex. 28 u. 29 zurück. (Vgl. noch Lev. 8, 6—9 mit Ex. 29, 4—6; Lev. 8, 10—11 mit Ex. 30, 26—29 und 40, 9—11; Lev. 8, 12—17 mit Ex. 29, 7—14 ꝛc.) Lev. 9, 23 f. bekundet die Erfüllung von Ex. 29, 43 f. und Lev. 9, 4. 6; Lev. 10, 16—20 weist zurück auf 6, 19—22 und 7, 6. 7; Kap. 16, 1 auf 10, 1. 2; Kap. 16, 16 auf Ex. 30, 10. — Die Gesetze über Beschaffenheit der Priester und Opfertiere (Lev. 21—22, 30) setzen die Opferthora in Kap. 1—8 voraus; die kurzen Angaben über Sabbath, Passah und Versöhnungstag (Lev. 23, 3—8) im Vergleich mit den ausführlichen Bestimmungen über Ernte- und Laubhüttenfest (V. 9—22 u. 33—43) setzen die früher schon gegebenen Gesetze Ex. 20, 8—11; 12, 3—21 u. 43—50 und Lev. 16 voraus.

Weiter: Num. 1, 1 weist auf Ex. 40, 17 und 19, 1 zurück; Num. 3, 4 auf Lev. 10, 1. 8; Num. 7, 89 ist Erfüllung von Ex. 25, 22; Num. 10, 13—28 die

z. B. nach hundert Jahren einem großen Geschichtswerke über Deutschlands Völker und Staaten gegenüber, das nach verbürgtem äußeren Zeugnis und Selbstzeugnis von einem großen Historiker geschrieben ist, so schließen: In diesem Werk sind große, in natürlichster Anschaulichkeit und mit individuellsten Einzelzügen geschriebene Geschichten und Anekdoten zu finden, dann

---

Ausführung von Kap. 2. Kap. 14, 11. 13 u. 22 weisen auf die Wunder in Ägypten (Ex. 5—14) hin, und die Worte „Schon zehnmal hat mich dieses Volk versucht" (V. 22) beziehen sich auf die Ereignisse Ex. 5, 20. 21; 14, 11. 12; 15, 22—27; 16, 2. 3 u. 20; 17, 1—7; 32; Num. 11, 1—3; V. 4—34 und Num. 14 (vgl. Ranke, S. 121); Kap. 14, 17. 18 weist auf Ex. 34, 6 zurück; Kap. 14, 29 auf Kap. 1. — Kap. 15, 1—16 setzt die Opferthora Lev. 1—8 und die Festgesetze Lev. 23 voraus (vgl. Ranke, S. 122 f.). — Kap. 15, 22—31 weist zurück auf Lev. 4 und ergänzt zugleich die Gesetze dieses Kapitels. — Kap. 16 setzt die Gesetze Ex. 28, 35. 43; 30, 21; Lev. 16, 2; Num. 1, 51; 3, 10; 4, 15. 17—20; 8, 19 und 15, 30 f. als bestehend voraus (Ranke, S. 127). Num. 16, 9—11 weist zurück auf Lev. 22, 10—16; Num. 18, 15 auf Ex. 13, 12. 13; Num. 18, 18 auf Lev. 7, 31—33; Num. 18, 20—24 auf Lev. 25, 32—34 und 27, 30—33; Num. 20, 24 auf 20, 12; Num. 23, 10 auf Gen. 13, 16 und 28, 14; Num. 23, 24 und 24, 9 auf Gen. 49, 9; Num. 24, 9 auf Gen. 27, 29 und 12, 3 (vgl. noch Num. 24, 20 mit Ex. 17, 14; Num. 24, 18 mit Gen. 17, 29—40); Num. 26, 4. 63. 64 weisen zurück auf 1, 22 ff. und die Angaben der Geschlechter (ibid.) auf Gen. 46, 8 ff. (vgl. Ranke, S. 138 f.); Num. 26, 8—11 auf Num. 16, 31 ff.; Num. 26, 19 auf Gen. 46, 12 und 38, 6—10; Num. 26, 61 u. 62 auf Lev. 10, 1. 2 und 28, 20—34; Num. 27, 3 auf Lev. 16, 2; Kap. 27, 13. 14 auf 20, 12. 24; Kap. 28, 3—8 auf Ex. 29, 38—42; Num. 28, 16—25 auf Ex. 12; 23, 14 und Lev. 23, 8; Num. 28, 26—30 auf Lev. 23, 15—20; Num. 29, 1—6 auf Lev. 23, 24. 25; Num. 29, 7—11 auf Lev. 16 und 23, 27—32; Num. 29, 13—38 auf Lev. 23, 34 ff.; Num. 31, 2 auf 27, 13; Kap. 31, 6 auf 10, 9; 31, 16 auf 25, 1 ff.; Kap. 31, 19. 20 u. 23 auf 19, 11—22; Kap. 31, 49. 50 auf Ex. 30, 11—16; Num. 32, 8—13 auf Kap. 14; Kap. 32, 28 (die Nennung Josuas neben Eleazar) setzt 27, 16—23 voraus; Kap. 33, 38 weist auf 20, 27 f. zurück; Kap. 33, 40 auf 21, 1—13; Kap. 36 bezieht sich auf 27, 1—11; Kap. 36, 2 auf 26, 52—56; Kap. 36, 4 auf Lev. 25, 8 ff.

b) Von dem Mittelpunkt 2. Mos. 19, 6 aus stellt sich folgende Einheit dar: Was in 1. Mos. erzählt wird, ist historisch (Gen. 1 bis Ex. 19) und zeigt die Geschichtsstufen, auf welchen es zum Werden eines Israel kommt aus der Menschheit, welche ihrerseits wieder die Schöpfung zur Voraussetzung hat, und zugleich den Grund, aus welchem es zu solchem Volke kommen muß. Der zweite Teil des Pentateuchs ist gesetzlich und zeigt, durch welche Gesetzgebung Israel von Gott selbst durch Moses Vermittlung förmlich als

wieder Genealogien, Gesetzeskomplexe, doch nicht in systematischer Anordnung, sondern nach ihrer geschichtlichen Entstehung, Verzeichnisse statistischer Art, Reden von großen Männern, Gedichte aus den Freiheitskriegen 2c.; dazu giebt es in ihm eine Menge zusammenfassender Überschriften, Abteilungen, und die Darstellung in diesen verschiedenen Partien ist eine verschiedene, hier

---

Gottesvolk theokratisch konstituiert wurde. Der Mittelpunkt ist, wie gesagt, 2. Mos. 19, 6, dem alles zustrebt von Gen. 1 bis Ex. 19 und von dem alles Weitere ausgeht. Der gesetzliche Teil beginnt mit 2. Mos. 20 und reicht bis Ende des Deuteronomiums. — Ex. 20 bis Num. inkl. enthält die objektive von Gott ausgehende Gesetzgebung zur Konstituierung und Organisierung der Theokratie im Volk Israel, das Deuteronomium dagegen die menschlich mosaische Erläuterung und Einschärfung jenes göttlich objektiven Gesetzes. Die wenigen Geschichtsstücke nehmen einen nur kleinen Raum ein und bilden den umschließenden Rahmen und die geschichtliche Entstehungsbasis der Gesetze, sind auch mit diesen deshalb zu einem untrennbaren Ganzen verwebt, treten nicht selbständig hervor, wie auch die Gesetze nicht systematisch, sondern am Faden des geschichtlichen Entstehens historisch, wie sie promulgiert wurden, dargestellt sind, so recht mit dem Eindruck, daß der Ohrenzeuge selbst sie aufzeichnete, wie sie ihm mitgeteilt wurden. Jener historische Hauptteil der Thora, Gen. 1 bis Ex. 19, ist die Vorbereitung für den gesetzlichen zweiten Hauptteil derselben. Jener giebt die Geschichte des gottgeleiteten Werdens des Bundesvolkes Gottes auf dem Wege einer beständigen Ausscheidung aus den andern Menschen, die zu diesem Zweck sich nicht eignen, die Linie und Geschichte der Urväter, Kap. 1—11, und der Erzväter (Patriarchen) Kap. 12 ff. in Genesis. Dieser historische erste Teil zerfällt, wie gesagt, in zwei Unterabteilungen, deren Scheidungspunkt Abrahams Berufung bildet (Gen. 12). Damit beginnt die eigentliche Produktion des Bundesvolks. Gen. 1—11 ist die Geschichte der Präliminarien dazu. Es zeigt sich dabei negativ, wie nötig solche Ausscheidung einer Linie und eines Volkes war, welches die Folge der Ausscheidung der frommen Linie war. Kap. 12 bis Ex. 19 dient dann die Geschichte positiv der Herausgestaltung dieses von Gott bestimmten Volkes. Jene Geschichte der Präliminarien (Kap. 1—11 in Gen.) zerfällt durch die Sintflut wieder in zwei Teile, den antediluvianischen Kap. 1—5, dann Kap. 6—11 den postdiluvianischen. In jenem herrscht der Bund mit Adam, in diesem der mit Noah, mit der ganzen Menschheit. Als diese so degenerierte, daß sie sich für den Zweck einer Theokratie untauglich bewies, ging Gott einen neuen Weg, den partikularistischen, mit einem Mann und einem Volk, aber mit der Absicht, durch Partikularismus zum Universalismus zu kommen. Die zwei vorbereitenden Perioden, die der ungeteilten, dann die der in Völker geteilten Menschheit (Kap. 1—5 und 6—11), weisen die Unmöglichkeit auf, mit der uni-

trocken, dort hinreißend anschaulich, hier wieder humoristisch, dort erschütternd ernst; und dazu finden sich in den legislativen Mitteilungen viele Wörter, welche fehlen in den erzählenden, und ganz andere wieder treten auf in den Gedichtproben aus Körner, Goethe, und noch singulärere, nirgend vorkommende, in den kurzen Mitteilungen aus Kants, Hegels philosophischen Anschauungen —

---

versalen Menschheit zum Ziele zu kommen, und liefern so den Beweis der Notwendigkeit der Theokratie in dem einen Volk Israel. Zugleich positiv sind die Schritte bezeichnet, welche die Vorsehung schon von Anfang that, um ein solches Volk herauszustellen, und um gewisse auf Heiligkeit, Sünde, Opfer, Heil bezügliche Ideen schon von Anfang an einzuführen in das Bewußtsein der frommen Linie, die auf dies Volk zielte. Diese ganze heilige Erlösungsgeschichte wurzelt a) in der Schöpfung des gottesbildlichen Standes, b) in dem Abfall aus ihm. Dieser wurzelt wieder in der Möglichkeit der Sünde. Daher Kap. 1. 2. 3 den Anfang der Geschichtsdarstellung bilden. Die maßgebenden Gesichtspunkte bilden stets: a) die Ausscheidung von der für den Zweck untauglichen Menschheit, nicht bloß lokaliter, sondern moraliter gedacht; b) der Bund Gottes und die gehorsame Beobachtung seiner Gesetze und Institutionen. So schon die Ausscheidung im Weibessamen und Schlangensamen, Kain-Abel, Söhne Gottes und Töchter der Menschen. Die Methode ist: stets die Nebenlinien zuerst — um dann ungestört der erwählten ausgeschiedenen Hauptlinie sich zu widmen. Dieser Prozeß fortgehender Ausscheidung führt zu Abrahams und seiner Nachkommen Wahl. Aber auch unter diesen geht die Ausscheidung weiter in Isaak, Jakob, bis das Volk der Wahl da ist. Die göttlichen vorbereitenden Institutionen sind Sabbath und Opfer. Alles ist berechnet auf die folgende Theokratie. Von Abraham an dient alles dem Werden des heiligen Volkes in der vorbildlichen Führung der Patriarchen. Die Gesetzgebung aber, welche das Volk zum theokratischen Volk konstituiert, entwickelt Gott selbst innerhalb vierzig Jahren an verschiedenen Orten und zu drei verschiedenen Zeiten (das Wahre der „Entwicklung" des Gesetzes!):

1. Die Gesetzgebung am Sinai in einem Jahr, 2. die Gesetze in der Wüste Pharan, durch vierzig Jahre hindurch als Ergänzung jener, 3. in den Ebenen Moabs durch den Mund des scheidenden Gesetzesmittlers die menschliche Erläuterung dieser objektiven Gesetzgebung mit den Modifikationen der Wüstengesetze für ihre Anwendung in dem nun bevorstehenden festen Wohnen im Lande Kanaan. Ad 1. Grundgesetz (Kap. 20), elementare Rechtsbestimmungen (21—23) (Bundesbuch) als Grundlage des Bundes (24). Damit begann das Wohnen Jehovahs inmitten Israels. Daher nun Kap. 25 die Kultusgesetzgebung für dies Wohnen beginnt: Stiftszelt, Lade und Kapporeth, Schaubrottisch, Leuchter (Kap. 25); Fertigung der einzelnen Bestand-

folglich ist das alles ein „evidenter Beweis“ durch innere Kritik dieses Werkes, daß die äußeren Zeugnisse der Zeitgenossen und folgenden Jahrzehnte sowie auch das Selbstzeugnis des Buches nicht ernst zu nehmen sind, welche auf einen einzigen Geschichtschreiber deuten; vielmehr hat hier die innere Kritik allein den

---

teile des Zeltes (Kap. 26); Brandopferaltar, heiliges Öl (27); Wahl der Priester und Kleidung (28); Weihe derselben und tägliche Opfer (29); Rauchaltar, Steuer, Handfaß, Salböl, Rauchwerk (30); Werkmeister (31). Also: heilige Stätte, heiliges Personal an ihr, heiliger Kultus, mit zwei Stufen, a) am Brandopferaltar, b) am Räucheraltar; Beteiligung des Volks an Herstellung und Kultus, daher die Steuer; dann die priesterlichen Geräte und die Verfertiger. Nun die heilige Zeit, nach dem Sabbath als Grundlage bestimmt, nur im allgemeinen vorerst (31, 12 ff.). Nun sollte die Ausführung kommen. Aber unterbrochen durch den Bundesbruch (Kap. 32—34) und Wiederbegnadigung. Dann erst Ausführung der Vorschriften (35—40). Zur Ausführung des Kultus nun in Leviticus die Opfergesetze (Kap. 1—7): nach Beschaffenheit der Opfer (1—2), nach Zweck (3—5), Zeit, Ort, Art der Darbringung (6—7). Dann Weihe der Priester für sie (8—9); hier überall auf Exodus zurückgewiesen. Sofortige Strafe für Mißbrauch des Amtes (geschichtlicher Vorgang) und dadurch veranlaßte Vorschriften (Kap. 10). Zweck von alledem Heiligung. Daher sinnbildliche Reinigungsgesetze (11—15). Im Tempel Generalreinigung (Kap. 16). Aller Kultus daher nur im Zusammenhang mit dem Tempel (Kap. 17). Die Verunreinigung in Kanaan naheliegend, daher Kap. 18—20 Warnung davor. Die Priester sollen mit gutem Beispiel vorangehen (Kap. 21—22, 16). Daher auch bei den Opfern volle Reinheit (22, 17—33). Der stärkste Damm gegen kanaanitische Verunreinigung die Feste (Kap. 23) als heilige Zeiten, die dem Leben Gottesweihe geben. Sabbath, Passah, Versöhnungsfest setzen die Verordnungen in Exod. und Levit. voraus. Dann Vorschriften über heiliges Öl und Schaubrote, mit dem agrarischen Leben zusammenhängend. Daher erst 24, 1—9 kommend. Ein Fall von Antinomismus (24, 10—23). Das setzt Ex. 22, 27 voraus. Die Gesetze ergänzen sich also. Nach dieser faktischen Unterbrechung setzt sich die heilige Zeit fort in Kap. 25, im Sabbath- und Jobeljahr. Einschärfung alles Vorhergehenden (Kap. 26). Alles also fest geordnet, doch nicht menschlich systematisch, sondern nach der göttlichen Emanation am Faden der Zeit. Nun das Buch Numeri. Hier kehrt die Geschichte in die Gegenwart zurück nach dem Zukunftsblick (Kap. 27—29) des Leviticus. Durch Gottes Gesetzgebung werden Änderungen im israelitischen Heerlager nötig. Num. 1, 1 weist auf 10, 11 vorwärts. Aber auch rückwärts auf Ex. 40, 17, ja bis 19, 1. So ist das vierte Buch fest mit dem zweiten und dritten Buch verbunden. Denn auch

bindenden Spruch zu thun: Dies Werk ist ein bloßes „Sammelwerk" trotz des großen erkennbaren Planes, der es beherrscht, von der Hand eines „Kompilators", welcher ein geschichtlich erzählendes, ein juristisches, ein dichterisches, ein rhetorisches „Quellenwerk" vor sich hatte und nach Belieben aus ihnen nahm, wegließ, veränderte,

---

das dritte fand sich fest verbunden mit dem zweiten. Nicht bloß chronologisch, sondern auch sachlich paßt Num. 1 ff. hierher zwischen Levit. und Deut., wie Lev. paßt nach Exodus. Es fehlte in Lev. noch die göttliche Bestimmung über den Platz des Heiligtums in Israel und seine Behandlung beim Aufbruch. Das bringt nun Kap. 1—4. Nadab und Abihu erscheinen als gestorben, die Anordnung der Priestergehülfen ruht auf den Gesetzen über Priester in Lev. Alles setzt Lev. 8—11 schon voraus. Num. 3, 11—13 ruht auf Ex. 13, 1. 2. 11—16. Überall ein Verfasser, der rückwärts und vorwärts bei seiner Arbeit blickt. Das geordnete Lager muß nun gereinigt werden (Kap. 5, 1 ff.). Nun also auch Gesetze über Eingreifen der Priester in das bürgerliche Leben (5, 5—6, 27). Weiter die gottgefälligen Opfergaben des Volks durch die Leviten. Jehovah aber redet laut (Ex. 25, 22) nun aus dem Allerheiligsten mit Mose dem Mittler. Dann 8, 1 ff. die Anzündung des Leuchters wiederholt. Dann Beschreibung einer Passahfeier, wegen der Teilnahme unreiner Personen hier erwähnt (9, 1—14). Nun Aufbruch vom Sinai (9, 15 bis 10). Nur 5, 5—31; 6, 1—27; 8, 1—4 ist deshalb gerade hier erwähnt, weil gerade da veranlaßt und von Gott gegeben. 10, 11 bezieht sich die Zeitangabe auf frühere in Ex. 19, 1; 40, 17; Num. 1, 1 zurück. 10, 13—28 zeigt die Erfüllung von Num. 2. So greift in Num. alles fest ineinander. Kap. 11—12 zeigen, weshalb trotz aller äußeren Vorbereitung nicht sofort der Einmarsch in das heilige Land beginnt. Der Aufruhr ist der Wendepunkt in Gottes Führung. Daher Kap. 13—14 so genau geschildert. Dabei die vorausgehende ganze Geschichte vorausgesetzt, besonders 14, 13—19. 22 ff. Zugleich schließt die Strafbestimmung der vierzigjährigen Wüstenzeit alles Folgende ein. So beweist sich die Unzerreißbarkeit der Geschichte von Exod. bis Num. — Kap. 14 fußt ganz auf Exodus, ja V. 23 zieht auch die Patriarchengeschichte in Gen. mit herein. Kap. 15—19 sind Nachtragsgesetze, die aus der Gegenwart herauswachsen, aber auch für die Zukunft gehören, so daß sie auch Bestandteile der Thora für alle Zeit werden. Kap. 16—17 zeigen, wie Gott keinerlei Eigenmächtigkeit seinen Bestimmungen gegenüber duldete, also auch „Aufsätze von späteren Priestern" mit den mosaischen Gesetzen nicht verbunden werden konnten. Über das Einzelne vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 210 ff. Kap. 15—19 berichten kurz aus den vierzig Jahren, weil nichts Neues zur Fortentwicklung eintritt. Nur Gottes Gnade öffnet nun nach 39 Jahren das verheißene Land. Selbst Mose und Aaron müssen sterben (Kap. 20, besonders V. 12). Wie streng

umarbeitete, umgoß, so daß man nicht mehr entscheiden kann, was ursprünglich diese Quellenwerke enthielten, sondern nur weiß, was schließlich aus ihnen der Schlußredaktor gemacht hat? So lasse man doch auch dem Werke Moses das gleiche Recht widerfahren!

---

will Gott ohne jeden Zusatz sein Wort behalten wissen! Vgl. dagegen die sogen. Fortentwicklung der Gesetze durch Priester nach Mose bei den Kritikern. Nun geht es Kap. 21 ff. dem Verheißungslande entgegen. Nach abermaligem Gericht wird in das Land hinein der Zug begonnen. Zu dem Zweck nochmalige Zählung (Kap. 26). Rückbeziehungen, vgl. Ranke I, S. 137 ff. In 27, 12 ff. wird Mose sein Ende angekündigt, Josua an seiner Stelle bestimmt. Kap. 28—30 Wiederholung von Gesetzen. Kampf mit Midian (Kap. 31). Verteilung des Ostjordanlandes (Kap. 32), dann Moses Erinnerung an Gottes Gesamtführung (Kap. 33) durch das Verzeichnis der „Lagerstätten", welche allein schon zeigen, daß der Verfasser derselben mit allen Bestandteilen von Exod. bis Num. bekannt war, mit dem sogen. JE wie P. Vertilgung der Kananiter, Art der Landesverteilung, Levitenstädte, Asyle, Erbtöchterrecht wird Kap. 34—36 genau bestimmt. Alles also von Exod. bis Num. fest zusammenhängend, in stetiger Wechselbeziehung, wie die Fäden eines Gewebes. Gesetze und Geschichten untrennbar. Das ist Einheit eines Verfassers in Chronologie wie Sachen. Aber nun im Deuteronomium sind Abschiedsreden Moses des Führers angefügt, die man erwartet bei der Stellung eines Mose, des für alle Zeiten maßgebenden Mittlers, Lehrers, Führers Israels. Reden der Ermahnung durch Rückblick auf die Geschichtsführung Israels (Kap. 1—4) und auf die göttlich gegebenen Gesetze: a) Eingang (1, 1—5); b) historische Belehrungsrede (1, 6—4, 49); c) gesetzliche Rede, α. allgemeiner Teil (Kap. 5—11), β. besonderer Teil (12—26); d) Erneuerung des Bundes (27—30). Also drei Redeteile. Dann in Kap. 31—34 Schluß des Buches. Dieses Deuteronomium, d. h. „Gesetzeswiederholung", ruht ganz auf Gen. bis Numeri. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 234—243, und Ranke I. Besonders wichtig ist die Stelle Deut. 28, 61, wo dem Sinne nach gesagt ist, daß Gott auf das ungehorsame Israel legen werde alle Krankheiten und Plagen, welche geschrieben sind im „Buch dieses Gesetzes", aber auch noch andere, die nicht in ihm geschrieben sind. Es sind die „Seuchen Ägyptens" (V. 60) samt den Plagen daselbst, die damit gemeint sind. Diese stehen aber im Buch Exodus, Kap. 7—11. Folglich gehört auch das Buch Exodus zu dem „Buch dieses Gesetzes". Es ist also darunter nicht bloß, wie man meint, das fünfte Buch verstanden, noch weniger bloß die Gesetzesteile des fünften Buches, sondern ein Buch, das weit mehr enthält als Deut., nämlich offenbar auch das zweite Buch. Dann aber auch das dritte und vierte Buch. Denn da hängt alles fest ineinander. Folglich ist durch

§ 12. b) Der Verfasser des einheitlichen Pentateuchwerkes gemäß dem Selbstzeugnis.

Die Einheit des Pentateuchs ist das erste, was die positive innere Kritik findet. Sie deutet auf einen Autor. Aber wer ist dieser Verfasser? Die äußeren Zeugnisse haben sich bereits ganz bestimmt für Mose ausgesprochen. Diese Zeugnisse sind nicht eine schlechte, sondern eine gute, allen wissenschaftlichen Anforderungen standhaltende Tradition, wie kein Buch des Altertums dieselbe besser aufweist. Dieses Zeugnis hat daher als moralisch bindend zu gelten, solange es nicht auf Grund einer besseren, neuaufgefundenen litterarischen Traditionskette widerlegt ist. Es mußte demnach von der inneren Untersuchung erwartet werden, daß sie mindestens diesem äußeren Zeugnis nicht widerspricht. Die innere Untersuchung nun aber hat uns eine planmäßige Einheit ergeben, folglich auch auf einen Verfasser hingewiesen. Ob dieser Verfasser Mose ist, das muß eine darauf gerichtete innere weitere Untersuchung lehren. Vor allem aber hat hierbei gemäß profankritischer echter Methode, wie wir sahen, das sogen. direkte innere Zeugnis die Entscheidung abzugeben, weil es das objektivste innere Zeugnis ist, d. h. das Selbstzeugnis des Fünfbuches. Finden sich solche Selbstzeugnisse im Buch der Thora? Sehen wir zu!

Im ersten Buch ist kein solches zu finden. Aber im zweiten Buch lesen wir Ex. 17, 14 ein solches. Doch nur für Aufzeichnung des Faktums des Sieges über die Amalekiter. Es liegt in dem

---

V. 61 „das Buch des Gesetzes" festgestellt als der ganze Pentateuch. Denn die Genesis ist die Einleitung zu den vier andern Büchern. Somit ist nach Chronologie wie nach Geschichts- und Gesetzesinhalt gemäß dem Bisherigen das Fünfbuch ein untrennbares, inneres Ganze, wie auch laut der Tradition und in den Abschriften dieses Fünfbuch als eine separate Rolle in continuo ohne Abschnitte „wie ein Wort" von Anfang bis Schluß sich darstellte. Solch eine zweifellose, großartige, formelle und sachliche wie sprachliche Einheit nach festem, innerem Plan kann nur das Werk eines Geistes, nicht das Flickwerk vieler Unbekannter und Redaktoren sein.

Befehl Gottes, ihn in „dem" sepher aufzuzeichnen. Es soll ein memoriale sein für Israel, besonders für Josua, damit das Andenken Amaleks vertilgt werde. Das בַּסֵּפֶר sagt dem nächsten Eindruck nach, daß er es schreiben solle auf die ihm schon bekannte Rolle. Doch kann dieser Ausdruck auch verstanden werden: „auf das dazu von dir bestimmte Stück Rolle". Vgl. Strack, Exkurs zu Gen. 28, 11 und Grammatik, § 17 f., besonders aber König, Syntax, § 299 d (Artikel der Konnexität). Aus diesem Grunde läßt sich also dies ba-sepher nicht mit Sicherheit für die Existenz eines Buches geltend machen, das von Mose zur fortwährenden Niederschrift von Ereignissen bisher benutzt wurde, und in das er etwa den Inhalt der Genesis schon eingeschrieben hätte bis zu Ex. 17 (Keil und Hävernick). Weiter in Ex. 24, 4 wird bezeugt, daß Mose die ihm von Gott auf dem Sinai mitgeteilten Grundrechte als Basis des zu schließenden Bundes in das „Buch des Bundes" (V. 7) aufgezeichnet habe (vgl. V. 3. 7. 8), also den Inhalt von Kap. 20, 2—14; Kap. 21—23. Sodann Kap. 34, 27 befiehlt Gott, auch die Gesetze des erneuten sinaitischen Bundesschlusses aufzuschreiben, da Mose dies wohl nicht von selbst für nötig gefunden hätte, weil dieselben wesentlich nur eine Wiederholung enthielten. Gott aber wollte durch ausdrückliche Niederschrift die Wichtigkeit und objektive Gültigkeit der zuerst versagten Wiederannahme ausdrücken. Also auch Ex. 34, 10 ff. trägt das Selbstzeugnis dem Sinne nach in sich. Endlich wird von dem Lagerstättenverzeichnis Num. 33, 2 bemerkt, daß Mose es niederschrieb, mag man nun das „nach dem Befehl des Herrn" beziehen auf das „Mose beschrieb" oder auf das „wie sie zogen". Dies Verzeichnis enthält in wenig Worten die ganze Geschichte des Wüstenzuges vom Auszug aus Ägypten an. Dies unschätzbare, das Selbstzeugnis an der Stirn tragende, Blatt von Moses Hand kennt sowohl den JE als den P und erzählt, was beide als verbunden gedacht uns erzählen, in wenig Strichen und teilweise in den gleichen Worten wie JE und P. Es kennt also die sogen. Urkunden des J, E und P, die erst viele Jahrhunderte nach Mose allmählich entstanden sein sollen. So ist es im eigentlichen Sinn zerstörend für die

Quellenscheidung und beweist die Einheit des Verfassers von diesem Kap. 33 mit dem, der JE und P schrieb.[1]) Endlich die sämtlichen Gesetze der mittleren Bücher, die man heutzutage als den P und H(eiligkeitsgesetz, Lev. 16 ff.), als einen besonderen Teil des P, bezeichnet, tragen ununterbrochen das Selbstzeugnis an der Stirn: „Und der Herr sprach zu Mose (und Aaron)".[2])

---

[1]) Strack, „Einleitung", S. 24, sucht die Bedeutung des Stationenverzeichnisses (Num. 33) zu schwächen. „Es hat eine mosaische Grundlage, kann aber so, wie es hier steht, nicht von Mose sein." Also nach Strack wohl überarbeitet. Damit kann man jedes Selbstzeugnis jedes Buches der Vergangenheit beseitigen. Auch die paulinischen Selbstzeugnisse. Damit hört jede Geschichtswissenschaft auf. Auch Cicero, Tacitus, Virgil, alles kann „überarbeitet" sein. Ja auch gefälscht. So nahmen Peerlkamp, Wolf u. a. dem Cicero seine katilinarischen Reden trotz Ciceros Erklärung in dem bekannten Brief an Atticus, daß er selbst sie geschrieben. Tiro, Ciceros Freigelassener, mußte in diesen Brief dieses Selbstzeugnis hineingefälscht haben. Jetzt lacht der Philolog über solchen Wahnwitz. Aber bei den Theologen gilt kein Selbstzeugnis mehr. Es heißt alles gefälscht oder „überarbeitet", was solch ein Selbstzeugnis trägt. Und Stracks Gründe? „Denn es ist in befremdlicher Weise unvollständig und wir (!) sind außer stande, aus ihm eine klare Vorstellung von den wirklichen Zügen der Israeliten zu gewinnen." Ähnlich König, der hier nur „Richtpunkte" von Mose vorhanden sein läßt. Er nenne sie uns! Vgl. dagegen die gründliche Untersuchung und Wertung dieser Liste des Mose bei Keil, „Kommentar", S. 376 ff.; Dr. Green, Presbyterian 1894, Aprilheft, S. 281 ff.; Ranke II, S. 246. Auch Baumgarten, „Pentateuch", Kap. 33. Dann ausführlichst „Rätsels Lösung" II, 2, S. 382—394. Dies Kapitel, gründlich erforscht und verstanden, ist der Tod der Quellenscheidungshypothesen.

[2]) Gegen die Selbstzeugnisse im P wendet man ein, daß durch sie nur der Empfang der Gesetze von Gott durch Mose bezeugt sei, aber nicht die mosaische Niederschrift des Empfangenen. Man wende das auf Hosea, Amos, Jeremia, Hesekiel an, welche nach der modernen Kritik zweifellos von den genannten Propheten verfaßt sind. Auch hier heißt es nur: „Und das Wort des Herrn kam zu" ꝛc. Ist das etwas anderes, als: „Und Gott sprach zu Mose"? Solange also bei den Propheten in den Empfang der Worte auch ihre Niederschrift als natürliche Folge eingeschlossen betrachtet wird, so lange ist auch der P mit zahllosen Selbstzeugnissen von Mose versehen. Wozu ließ auch Gott an diese Propheten seine Worte kommen, als für das Volk aller Zeiten? Folglich mußten auch die Empfänger die Niederschreiber sein, die das Empfangene allein rein und authentisch genau beurkunden konnten. Die „Umarbeitungen" und „Redaktionen" heiliger

So ist also der Inhalt der Bundesbuchgesetze, der P-Gesetze und durch Vermittlung von Num. 33 auch der Geschichte in Exod. bis Num. als von Mose beurkundet bezeugt. Es bleibt nur noch Deut. und Gen. übrig. In Deut. kommen in Betracht die Stellen:

a) Deut. 17, 18. Hiernach soll sich der künftige von Gott vorausgesehene König eine „Abschrift dieses Gesetzes", das also als Gesetzbuch vorliegen muß, auf ein Buch schreiben (lassen) von den levitischen Priestern her (welche also die Urschrift in Händen haben werden) und darinnen lesen 2c. b) Kap. 27, 1—8 gebietet Mose dem Volk, nach Überschreitung des Jordan im Lande Kanaan große mit Kalk überzogene Steinfelsenblöcke auf dem Berge Ebal aufzurichten und darauf „alle Worte dieses Gesetzes" zu schreiben, wie auch nach Jos. 8, 30 ff. es geschah, nämlich als Zeichen und Denkmal für die damalige Generation, daß dies Land von nun an unter dem Gesetze Jehovahs stehe, sein Land sei, nicht etwa als Mittel der Volksbelehrung, wozu das „Buch" da war.[1]) Und c) in der Hauptstelle Deut. 31, 9 heißt es: „Und Mose schrieb dies Gesetz" und

---

Schriften sind ein moderner Wahn, der schon in Deut. 4, 4 und 18, 20 verdammt wird. Umarbeitungen heiliger Originale und Falsifikationen sind laut Keilinschriften schon 2400 Jahre vor Chr. im moralischen Traktat Phta-Hotep mit großen Flüchen verboten. Und das waren Heiden. Wer dürfte es z. B. wagen, ein „umgegossenes und redigiertes Johannesevangelium" statt des bisher gekannten Originals der Kirche anzubieten, ohne hinausgeworfen zu werden? Und solche nicht von den Offenbarungsempfängern geschriebene oder völlig umredigierte Falsifikate, mit dem Zeugnis: „Gott sprach zu Mose", oder: „das Wort Jehovahs kam zu Hosea, Amos, Hesekiel, Jona" 2c. als Aufschrift, sollen die peinlich gewissenhaften Juden angenommen und durch Esra in den Kanon aufgenommen haben? Das ist ethisch und psychologisch Widersinn. Ihn glaube, wen es gelüstet.

[1]) Daß auf die Steine des Ebal nach 27, 3 nicht das ganze Gesetz von Exod. bis Deut. aufgezeichnet werden sollte, ist wohl selbstverständlich. Vor allem nicht die Geschichten. Und von den Gesetzen auch nicht jedes Wort. Hier war dem Ermessen Josuas Freiheit gelassen. Es handelte sich vor allem um die von Gott selbst ausgegangenen Gesetze, wie Bundesbuch und Hauptgesetze aus Levit.-Num. Übrigens gab es Steinfelsen genug und Schreiber genug, um die gesetzlichen Teile in den drei mittleren Büchern auf Kalkwurf zu verzeichnen.

befahl es den Priestern an, es am Laubhüttenfest des Erlaßjahres dem Volk vorzulesen, an dem Ort, den Jahve erwählen werde (nämlich für sein Heiligtum). Dann schreibt Mose das Lied (Kap. 32), das er auch das Volk lehrte (V. 22) und welches von Josua mit dem Segen Moses nachher angefügt wurde. Und V. 24: „Und es geschah, als Mose das Schreiben der Worte dieses Gesetzes auf ein Buch beendigt hatte bis zu dessen Schluß", also bis Kap. 31, 30 (andere bis V. 23), übergab er es (nun nicht mehr bloß der Fürsorge der levitischen Priester und der Ältesten, wie 31, 9, sondern) den Händen (יָדֵי V. 26) der Leviten allein, welche die Lade des Herrn trugen, um dies von ihm bis zu Ende, also doch sicher auch seiner Mitte und seinem Anfang nach, geschriebene Buch dieses Gesetzes zur Seite der von ihnen zu tragenden Bundeslade (in einem Kasten) niederzulegen als beständiges Zeugnis an sie und gegen sie, falls sie von seinem Inhalt abwichen, gleichsam als das Gewissen des Volkes aller Zeiten. So wird also in allen diesen Stellen das Vorhandensein des Thorabuches sowie dessen mosaische Abfassung teils vorausgesetzt, teils bezeugt. Am zusammenfassendsten in dem Schlußselbstzeugnis Kap. 31, 24, das, am Ausgang stehend, dem ganzen äußerlich „wie ein Wort geschriebenen", wie innerlich in Geschichte und Gesetz planmäßig einheitlichen Fünfbuch das deutliche Siegel aufprägt: „von Mose". Läßt man schon mit V. 24 Josuas Nachtragsworte beginnen, mit denen er Moses Lied und Segen (Kap. 32. 33) noch anfügte, um dann Kap. 34 den Tod Moses noch kurz zu schildern, so ist V. 24 das Zeugnis Josuas, ähnlich wie Ev. Joh. es seitens der Zeitgenossen (Ältesten) der Fall ist, Kap. 21, 24. 25.[1])

[1]) Das Zeugnis Deut. 31, 9 und 24 wird gewöhnlich jetzt auf das Deut. allein bezogen, wie schon Delitzsch, „Genesis"[4], S. 25 f., und Kurtz, „Geschichte des Alten Bundes" II, S. 533. 538 ff. thaten, wenn man 31, 9 nicht einfach gefälscht sein läßt, was das bequemste ist. Man beruft sich dann im ersten Fall auf das „dieses Gesetz". Im zweiten Fall hat man gar keinen Grund, als das eigene Belieben. Aber dagegen ist folgendes zu sagen: a) Die jüdische Tradition hat es stets vom ganzen Pentateuch verstanden. Vgl. gegen Delitzsch, Kurtz und Riehm Keil in Hävernicks „Einleitung" I, 2, S. 21 ff. Jene meinten, daß Deut. 17, 18; 31, 9 ff. von der jüdischen Tradition nur von

Ist aber Exod. bis Deut. Moses Werk, dann natürlich auch die Genesis. Denn diese ist nicht bloß in der Schriftgestalt ein Ganzes mit den folgenden Abschnitten gewesen, sondern ist als Einleitung und Voraussetzung von Exod. Kap. 1 gebieterisch gefordert. Mit 2. Mos. 1 konnte Mose sein Buch nicht beginnen.

Deut. verstanden wurde. Aber auch Jos. 8, 32 verstanden die Talmudisten das „mischne thora", d. h. Abschrift (der Chaldäer ebenso) vom ganzen Pentateuch. Auch davon, daß im Erlaßjahr nur das Deuteronomium vorgelesen wurde, d. h. die menschliche Erläuterung Moses, nicht auch die gottgegebenen Gesetze selbst, welche weitaus das Wichtigste sind, weiß das Altertum nichts. Neh. 8 heißt es: „Man las in dem Gesetzbuch Tag für Tag." Hier sind von der Vorlesung am Laubhüttenfest dieselben Worte gebraucht, wie von derjenigen an den ersten Tagen des siebenten Monats (vgl. V. 18 mit V. 2. 3), an denen nach V. 13—17 auch aus Lev. vorgelesen wurde, namentlich Lev. 23, 34—43. Zugleich sagt das „im Gesetz" (ähnlich wie 2. Chron. 34, 18 das: „er las darinnen" für: „er las es" in dem Parallelbericht 2. Kön. 22, 10 von Saphan), daß unter dem Schreiben dieses Gesetzes auf Ebals Steine (27, 3) nicht ein Schreiben aller Worte gemeint ist, sondern eine Auswahl von Gesetzesworten. Auch Josephus kennt nur die Lesung im ganzen Gesetz (Pentateuch) im siebenten Jahr (Ant. IV, 8. 12). Auch die Mischna enthält nicht, wie Delitzsch meinte, aber dann als irrig erkannte, das Lesen des Deuteronomiums allein, sondern redet in der gemeinten Stelle nur von der Parasche aus dem Deuteronomium, die der König vorlas. Das Deuteronomium ist eben nicht das „Volksgesetz" gegenüber dem „Priestergesetz", sondern nur die Gesetzeserläuterung Moses zu dem objektiven Gesetz, das dem ganzen Volk so gut galt, als den Priestern. Der stärkste Beweis dafür, daß unter das Selbstzeugnis nur das Deuteronomium, nicht die vorausgehenden Bücher mitbefaßt seien, soll sein, daß es Deut. 31, 9. 24 heißt: „dieses Gesetz", und daß in 4, 8 und öfter näher gesagt wird: „dies Gesetz, das ich euch heute gebiete, oder vorlege, oder befehle". Folglich könne „dies Gesetz" in 31, 9. 24 nur das in den Ebenen Moabs verkündete sein, nicht auch das in Exod. bis Num. niedergelegte. Aber diese Folgerung ist völlig irrig. Denn 1. ist bereits nachgewiesen, daß wie äußerlich so innerlich die Bücher von Exod. bis Deut. ein untrennbares Ganzes bilden; 2. als Hauptsache ist zu beachten, daß in Kap. 1, 5 die folgende geschichtliche (Kap. 1—5) und gesetzliche (Kap. 6—30) Belehrung (thora) mit den Worten eingeleitet wird: „Mose fing an בֵּאֵר d. h. auszulegen oder zu erläutern dieses Gesetz folgendermaßen." Das Piel בֵּאֵר heißt an den drei Stellen, wo es in dem Alten Testament vorkommt, nirgend „einprägen", sondern nur „erläutern", wie noch immer im nachbiblischen Hebräisch. Vgl. den ausführlichen Beweis „Rätsels Lösung" II, S. 353 ff., besonders aber S. 312 ff. und S. 397 ff. Alle andern

§ 13. c) Der Indicienbeweis für den Verfasser.

Das äußere Zeugnis hat zweifellos auf Mose als Verfasser des Buches der Thora hingewiesen und nur auf ihn. Ebenso ist das innere Selbstzeugnis in klarster Weise für Mose vorhanden. Es sind damit die zwei objektiven profanphilologischen Beweisarten mit ihrem Zeugnis um nichts weniger deutlich und für die Wissenschaft bindend auf Moses Seite, als z. B. das bei den katilinarischen Reden Ciceros der Fall ist oder bei den Briefen des Paulus, die selbst die negativsten Kritiker anerkennen müssen. Somit bleiben gemäß der schon entwickelten Methode der kritischen Untersuchung nur noch die sogen. „Indicien" aus dem Innern des Pentateuchs übrig. Sollten auch Indicien (wie die sogen. Postmosaica) nur so deutbar sein, daß sie nicht postmosaisch sein müssen, sondern mit dem direkten äußeren und inneren Zeugnis in Harmonie treten, so ist die Mosaität des Pentateuchs wissenschaftlich unanfechtbar. Denn selbst Wellhausen gesteht in „Komposition des Hexateuchs" zu, daß „es Thorheit wäre, die traditionelle Anschauung mit der modernen zu vertauschen, wenn jene auch nur möglich wäre". Die Möglichkeit, jene „postmosaischen" Indicien im Sinn von mosaischen aufzufassen, werden

---

folgenden Ausdrücke, z. B.: „ich lege heute vor diese Thora", oder: ich „gebiete" sie euch, oder: ich „lehre sie heute" können zufolge jenes ersten einführenden Grundwortes בֵּאֵר, in 1, 5 nur bedeuten: Ich lehre, gebiete, lege vor diese Thora heute, erläuternd, so daß also die Thora als zu erläuternde ein objektives Dasein schon vor der Erläuterung hat, weil sie das im Deut. zu erklärende Objekt ist. Vgl. die Thatsächlichkeit einer göttlich gegebenen vorherigen, von Mose schon längst ihnen bekannt gemachten Gesetzgebung in Deut. 4, 5 ff.: „ich habe euch gelehrt Gebote" ꝛc. Nun aber im Deut. will er diese Gesetze nicht mehr in ihrer Objektivität lehren, sondern heute will er sie „erklärend" lehren und vorlegen als Scheidender mit menschlichem Munde. Daher das הוֹאִיל in Kap. 1, 5, wörtlich: „er unterwand sich", nämlich die von Gott ihm längst eröffneten, von ihm ihnen schon mitgeteilten (4, 5 ff.!) Gesetze nun auch als der arme Mensch noch väterlich-menschlich zu erklären und ans Herz zu legen. Mit diesem בֵּאֵר in 1, 5 ist also der Anstoß an dem: „ich lege euch heute dies Gesetz vor" gehoben. Es heißt gemäß 1, 5: „Erklärend lege ich das gottgeoffenbarte Gesetz euch heute vor."

wir unter der Darlegung der „negativen Kritik“ und ihrer „Widerlegung“ erweisen. Hier, wo es sich noch immer um unsere positive Kritik handelt, sollen nur solche Indicien gebracht werden, welche unzweifelhaft als lediglich „Mosaica“ sich darstellen, also den späteren „Postmosaicis“ von vornherein schon die Wage halten, ehe noch letztere in Mosaica von uns durch andere Exegese umgewandelt sind. Welches sind aber nun die einzelnen Merkmale im Pentateuch, welche die mosaische Zeit und Abfassung des Pentateuchs verraten, diese „Mosaica“?

A. Die geographischen Angaben des Pentateuchs.[1]) Dann B. die Anordnung der Gesetze.[2]) C. Die Genauigkeit der

---

[1]) Dem Verfasser und seinen ersten Lesern ist Ägypten vollständig bekannt. Gosen (Gen. 46, 28), On (41, 45), Pithom und Raemses (Ex. 1, 11), Suchoth, Etham (13, 20), Pi-Hachiroth, Migdol, Baalzephon (14, 2) werden als bekannt bloß erwähnt. Die sinaitische Halbinsel ist bekannt. Ex. 16, 10 ist z. B. nur bei völliger Vertrautheit mit dem Wüstenaufenthalt zu verstehen. Num. 33 bieten die Aufbruchsörter des Zuges lediglich Anhaltspunkte für die Erinnerung derer, die sie durchwanderten. Daher enthalten sie für uns manche Dunkelheiten. Ruhte dies Verzeichnis bloß auf einer mosaischen Grundlage (Strack, König), so ist nicht abzusehen, weshalb der spätere Redaktor sie nicht so gefertigt hätte, wie sie auch für seine und unsere Zeit noch völlig verständlich mit der Erzählung des P zusammenstimmte. Dagegen galt sie nur für die Erinnerung der mosaischen Generationen, so begreift sich, weshalb sie unklar werden mußte. Für spätere Zeiten war die Geschichtserzählung genügend, die nur die wichtigsten Punkte enthielt, von denen Näheres erzählt werden wollte. Die kananitischen Örtlichkeiten werden mit den ägyptischen Verhältnissen als der bekannten Größe verglichen. So Gen. 13, 10; Hebrons Alter wird an Zoan gemessen (Num. 13, 22). Palästina gilt noch als unbekannt (Gen. 23, 2. 19); Salem, Stadt Sichems im Lande Kanaan (33, 18); Lus im Lande Kanaan (35, 6); Deut. 11, 10 ganz an Ägypten verdeutlichte Schilderung Kanaans. Deut. 11, 30 die Lage Ebals und Garizims. Viele Bemerkungen geschichtlicher Art sollen den Einwanderern Liebe und Interesse für das Land einflößen. So Gen. 12, 8; 13, 8; 14, 7; 14, 14; 16, 7; 21, 31; 22, 14; 23, 19; 26, 20—22; 32, 2. 31; und vieles andere. Vgl. „Rätsels Lösung“ II, S. 289 ff.

[2]) Ein späterer Schreiber oder Redaktor hätte dem Bequemlichkeitsbedürfnis für die Priester Rechnung tragend die Kultusgesetze systematisch geordnet als ein Amtshandbuch. Daß sie hier dagegen in ihrem Werden aus dem Boden der geschichtlichen Verhältnisse heraus, untrennbar von der geschichtlichen Umrahmung, aufgezeichnet sind, ist ein Beweis, daß ein Augen- und Ohrenzeuge der Gesetzesentstehung sie aufgezeichnet hat. Wie umständlich z. B. wird

Details.[1]) D. Der Stil und die Ausdrücke.[2]) E. Das Fehlen des Beweises für die „Sitte der Falsifikationen." Die noch offen gelassene Möglichkeit von Gesetzesentwicklung.[3]) F. Der Einklang

---

bis in das Einzelnste der Vollzug der vorher ebenso genau mitgeteilten göttlichen Vorschriften über die Fertigung des Zelthauses und seines Inventars geschildert! Das konnte nur der thun, der mit dem persönlichsten Interesse die Entstehung, die vor seinen Augen sich vollzog, verfolgte und zugleich ein Interesse hatte, für die Zukunft zu zeigen, daß nicht die geringste Eigenmächtigkeit herrschte, sondern alles peinlich genau nach der Vorschrift des großen Gottes in vollem pünktlichen Gehorsam sich vollzog. Das direkte Gegenteil von dem Sinn der gesamten modernen Kritiker, die es wagen, zu behaupten, daß auf mosaischen Grundlagen späte fromme Priester „im Geist Mosis" diese Gesetze aufgestellt, d. h. fingiert hätten, als von Gott Mose befohlene.

[1]) Auch die genauen Details der Erzählung machten diese zu dem Werk des raffiniertesten Betrugs „frommer Priester", wenn sie nicht von Mose selbst stammten und nicht tagebuchartige Aufzeichnungen Moses wären. So Ex. 15, 22; 16, 1; 19, 1—3; 40, 15; Lev. 9, 1; Num. 10, 11; Deut. 1, 1—3; Ex. 15, 27; Lev. 10, 4; Num. 7, 1 ff.; 25, 14. 15 und ähnliches mehr.

[2]) Stil und Ausdrücke der Gesetze weisen auf die Abfassung in der Wüstenzeit, oder dieselben sind widersinnig. So Deut. 15, 47; 21, 1. 23: „Das Land, welches der Herr giebt, zu besitzen." Dann: „Wann du kommst in das Land", Deut. 17, 14; Lev. 14, 34; 19, 23; 24, 2; Deut. 19, 1; 12, 1. 8. 9; Deut. 15, 5. 10 ff.; 14, 23 ff.; 16, 2. 6 ff. Alles blickt vorwärts. Israel lebt im Lager und in Zelten, Lev. 16, 26—28; 24, 10. 14. 23; Num. 5, 2—4; 12, 14—15; Lev. 16, 21—22; 4, 12. 21; Lev. 6, 11 („außer dem Lager"). Auch 13, 46; 14, 3. 8; 17, 3; Num. 19, 14. 16. Wo die Gesetze aber für das künftige feste Wohnen gelten, da vgl. z. B. den Ausdruck Lev. 14, 34 ff. Nur Wellhausens fingierter P kann hier retten. Aber die falsificierenden Priester wären Schurken und geniale Archäologen zugleich. Wer zahlt diesen Preis außer Wellhausen und Genossen? Nur ein von Mose oder unter Moses Augen entstandener schriftlicher Codex konnte in dieser Form die Gesetze überliefern. Jede spätere Entstehung aus späterer Zeit heraus und für ihre Zwecke ist in dieser Form ausgeschlossen.

[3]) Für die Falsifikation der Gesetze von und nach Josia (Deut.) und Esra (P) unter dem Namen Gottes und Moses, in genauster archäologischer Einkleidung, welche zu Hesekiels und Esras Zeiten weder gebräuchlich noch bekannt war, findet sich auch nicht eine Analogie. David, Salomo, Josaphat, Hiskia ließen ihre Gesetzesordnungen (Tempelmusik 2c.) in eigenem Namen und eigener Autorität ausgehen Nirgend ist eine Falsifikation auf andere Namen gewagt. Für die politische Ordnung und Einzelnes ließ Gott in seiner Thora Raum. Nur nach der religiösen Seite legte er in der Thora für alle

mit den Keilinschriften.[1]) Zu diesen „mosaischen Indicien" vgl. Eingehenderes in „Rätsels Lösung" II, S. 288—301.

Zeiten seinen Willen fest. Niemand wagte das Eigene zu dem, was Gottes war, hinzuzufügen als „Aufsätze der Ältesten" in der Thora. So deckt Hesekiel seinen Zukunftskultus und Landesverteilung nicht mit Moses, sondern dem eigenen Namen. Es giebt keinen Fall, wo ein Prophet in eines andern Propheten Namen unter Fiktion aufgetreten wäre. Alle reden direkt in Jehovahs und eigenem Namen. — Was hat zu Josias Zeit im Deut. die „Ausrottung der Kanaaniter" zu thun? Hier ginge die Falsifikation in Blödsinn über. Dann wozu die Minutien in Berechnung der Zeltteile, Materialien, Beisteuern zu einer Zeit (nach Esra), wo diese Dinge völlig gegenstandslos waren? Man mute uns nicht Wunder von Dummheit solcher Priester zu! Aber keine Gesetzesentwicklung soll mehr nach Mose sein? Gewiß giebt es eine solche, z. B. unter David und Salomo. Aber nicht vermengt mit Gottes Gesetzen in der Thora und nicht in Gottes und Moses Namen. Nicht Heilsordnung, sondern freie kirchliche und politische Ordnung im Namen der Könige selbst. Vgl. Josaphat (2. Chron. 19, 5 ff.). Hat man eine Epistel Pauli umgearbeitet oder fingiert, um die späteren Kirchenordnungen einzuführen? Und wer hätte das angenommen „in nomine Christi et apostoli", statt es zu entlarven und bis zur Vernichtung zu bekämpfen, wie später ein Luther und die evangelische Kirche die Erdichtungen der römischen Theologen?

[1]) Die Keilinschriften wie die Ägyptologie sind ein mächtiger Bundesgenosse gegen die moderne Kritik für die Entstehung des Pentateuchs in mosaischer Zeit. Sie stehen im Einklang mit dem, was die positive äußere und innere Kritik samt den positiven Indicien (Mosaica) uns sagen. Die Ergebnisse der Keilinschriftenentzifferungen und der Papyros, deren Schätze noch zum geringsten Teil dem Verständnis eröffnet sind, machen jetzt schon die Annahme der Radikalkritik unmöglich und zeigen in steigendem Maße, daß a) die religionsgeschichtliche Entwicklung nicht in naturalistisch-pantheistischer Weise von unten nach oben, sondern umgekehrt gegangen ist, daß vor allem von dem fetischistischen Anfang Israels nicht die Rede sein kann; b) daß die Patriarchennamen nicht Stämmenamen, sondern Personennamen sind; c) daß die Weltlage, welche die Abrahamsgeschichte, wie die des Mose zeigt, durchaus der Wirklichkeit entspricht, besonders in Gen. Kap. 14; d) daß die Schilderungen von Gen. und Exod. über die ägyptischen Verhältnisse völlig naturgetreu sind; e) daß zu Moses, ja schon zu Abrams Zeit in Mesopotamien, Ägypten, Kanaan, Arabien eine hohe Kultur mit einer reichen Schriftthätigkeit sich entfaltete; f) daß diese Kultur von Assyrien-Babylon ausging. Ich nenne zum Zweck der näheren Orientierung: 1. Die Apologetik von Aug. Ebrard, II. Eine religions- und sprachgeschichtliche Fundgrube. 2. „Specielle Einleitung in den Pentateuch" (2. Aufl. von Keil), von Dr. H. Andr. Chr. Hävernick, 1856, § 120—134: „Innere Kritik des Pentateuchs". Auch eine Fundgrube aus

Wenn aber Kap. 32—34 einen Anhang von fremder, jedenfalls Josuas Hand bilden, welcher von Gott nach Deut. 31, 14 u. 19 („schreibet") und 32, 14 noch zu Moses Lebzeiten zur Unterstützung Moses berufen ward und an Moses Führerstelle treten sollte (Num.

---

profanhistorischen Quellen aus der abendländischen alttestamentlichen Litteratur und der morgenländischen, soweit sie bis 1856 zu gebote stand. 3. „Vom Paradies bis zum Schilfmeer, Parallelen zwischen biblischen und außerbiblischen Berichten" von H. Heibert, Griesbach 1877. 4. „Die assyrischen Ausgrabungen und das Alte Testament" von R. Buddensieg, Henninger 1880. 5. „Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschung" von A. H. Sayce. Deutsche Ausgabe. Leipzig, Schulze. 6. Besonders von Fr. Hommel: a) „Geschichte des alttestamentlichen Morgenlandes" von Fritz Hommel, Stuttgart 1895, Göschen; b) „Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik", München 1897, Franz. Ein höchst wichtiges, reiches Buch, das der Radikalkritik einen Todesstoß zu geben berufen ist. Es geht aus von Namen in 4. Mos. Kap. 1, 7, 34: Abidan, Eliab 2c., die Wellhausen für erdichtet erklärt. Hommel zeigt, daß in südarabischen Inschriften die gleichen Namenbildungen sich finden, in späteren Zeiten dagegen selten werden. Folglich sind diese Namen a) nicht künstlich erdichtet von einem jüdischen Fälscher der nachexilischen Zeit, sondern uralt; b) hatte das Hebräisch zu Moses Zeit arabische Bestandteile, weil Abram aus dem Reiche Hammurabis, des arabischen Herrschers in Mesopotamien, kam und er seine Sprache neben und mit der in Kanaan herrschenden hebräischen Mundart sprach und letztere arabisierte, Mose aber in Midian vierzig Jahre in arabischer Umgebung lebte, woraus die Arabismen in dem levitischen Gesetz sich erklären. (Hommel selbst stellt die unnötige und unerweisliche Konjektur auf, daß bis in Josuas Zeit Israel noch ganz arabisch sprach, erst in der Richterzeit das Hebräische ganz annahm, so daß Moses Schriften da erst aus dem Arabischen in das Hebräische übertragen worden wären). Endlich beweisen diese Namen einen reineren Gottesglauben bei den Arabern, ähnlich dem in Salem bei Melchisedek. Also ist es mit dem Fetischdienst Israels von der Zeit Abrams bis Mose nichts. Die Tell-el-Amarna-Briefe in Ägypten um 1400 v. Chr. in babylonischer Sprache und Schrift zwischen Babylons, Assyriens, Palästinas Fürsten mit Ägypten aber beweisen die Herrschaft babylonischer Kultur überall, enthalten lange Reihen biblischer Städtenamen, auch das verworfene „Dan-Jaan" zwischen Hebrons und Damaskus Namen (1. Mos. 14), kennen „Jerusalem" und „Priesterkönige", die Namen „Jakob" (vielleicht auch „Isaak"), auch „Abram", nennen zum erstenmal „Israel" als in Kanaan wohnend um 1300 zu Mernephtas Zeit, so daß dieser nicht der Pharao des „Auszuges" ist, sondern um 1500 v. Chr. der Auszug stattfand. Daraus geht hervor, daß die Chabiri, trotz des Widerspruchs Hommels, doch mit den „Hebräern" zusammenhängen

27, 18—20), so können auch die lobenden Erwähnungen Moses in Deut. 33, 1; 34, 5. 10—12 als von Josua stammend nicht gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs geltend gemacht werden.[1])

---

werden, wenn sie auch nicht mehr Josua, sondern einen andern Heerführer erwähnen, also nicht Josuas eigene Schlachten meinen. Kurz, die neusten Entzifferungen, wenn auch noch in Halbdunkel da und dort liegend und vielleicht nie völlig zu erhellen, drücken *im Ganzen* und in vielen *Einzelheiten* das Siegel der *Glaubwürdigkeit* auf wichtige Punkte des mosaischen Geschichtsberichts und stehen den Meinungen der Radikalkritik direkt entgegen. Daß die *ganze* Erzählung Moses echt und glaubwürdig ist, folgt damit natürlich noch nicht. Dafür ist auf *unserem profanhistorisch-kritischen Wege* der Beweis nötig und möglich, wie gezeigt. Aber daß die ganze *religionsgeschichtliche* Konstruktion vom Fetischismus zum Monotheismus nichts ist: diese naturalistisch-evolutionistische Anschauung ist damit *völlig widerlegt*, wie schon von Ebrard, „Apologetik" II, klar gezeigt wurde.

Ein Ereignis ist es, daß auf dem Orientalistenkongreß in Paris 1897 die Assyriologen Dr. Sayce, Dr. Hommel und an ihrer Seite der bisherige Wellhausenianer, und zwar der gelehrteste und geistvollste, der Assyriologe Halévi, auf das entschiedenste dem Wellhausenianismus öffentlich abgesagt haben und gegen Nöldekes Insinuationen, daß sie im Interesse des Kirchenglaubens nur die Kritik beiseite schaffen wollten, offenen, entschiedenen Protest erhoben. Die reformjüdische (!), also selbst negative *jüdische* Zeitschrift, der wir das entnehmen, erklärt unumwunden, daß den Abfall Halévis von der „alten" (also schon so!) Schule letztere nicht überwinden werde, welche dem „Untergang" bereits trotz alles Sträubens „geweiht" sei. Wie bist du doch nach zwanzigjährigem Glanze und übermütiger Alleinherrschaft in Gottes Kirche gefallen, du schöner Morgenstern! Ich habe dir es seit Jahren voraus geweissagt in meinen „Predigten" (Siegfried). Aber daß dein Ende so schmachvoll und bald beschlossen sei „im Rate der heiligen Wächter" (Daniel), daß man sich so bald schon von deinen Thorheiten überzeugen würde, das dachte ich doch nicht. So müsse es allen denen gehen, die auch in Zukunft den Namen Jehovahs, Christi, und sein Wort in den Schmutz der Fälschung treten und die Kirche Gottes wie „die Säue" (Ps. 80, 14) verwüsten. Was der Mensch säet, das wird er ernten. Das bleibt das feste Gesetz auch in der Geisteswelt.

Endlich vgl. „Rätsels *Lösung*" II, 1, S. 383 ff. und 2, S. 322 ff.

Delitzsch aber zeigt „Genesis"[4], S. 21 ff., daß die *Vorbedingungen* zu einem solchen Schriftwerk in der mosaischen Zeit da waren und der Pentateuch den Erwartungen entspricht, zu welchen gerade *Moses Persönlichkeit* berechtigte. Vgl. *darüber* Ausführlichstes in „Rätsels *Lösung*" II, 2, S. 322—353 (*Konnte* Mose schreiben? Konnte er *so* schreiben? *Mußte* er schreiben? *Hat* er geschrieben?).

[1]) Ex. 11, 3; Num. 12, 3. 7 ist kein Selbstlob Moses, sondern in dritter

§ 14. Quellen im Pentateuch.

Der Inhalt der Bücher Exodus, Leviticus, Numeri stammt aus der Autopsie Moses. Die Reden in Deuteronomium sind ohnehin Moses eigene Reden. Nur für den Inhalt der Genesis, welche die vormosaische Geschichte der Schöpfung, der Urzeit, der Patriarchenzeit erzählt, von denen die spätesten Ereignisse, Jakobs Zug nach Ägypten (1922 v. Chr.) resp. Josephs Tod (1852 v. Chr.), immer noch 280 Jahre von Moses Geburt (1572) getrennt sind, mußte Mose als Quelle die Tradition benutzen. Daß diese lediglich eine mündliche sein konnte, ist durch die keilinschriftlichen Funde widerlegt, von denen die Tell-el-Amarna-Briefe bis auf ca. 1400 v. Chr., aber der Phta-hotep-Traktat bis auf 2300 v. Chr., also weit über Abraham, zurückgehen, andere aber noch höher hinauf, freilich nur durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse, bis in, ja über die biblische Sintflutperiode gesetzt werden. Es ist also mit Sicherheit anzunehmen, wenn auch der urkundliche thatsächliche Beweis durch eine Urkunde von Abrahams oder Josephs Hand bis jetzt nicht in unsern Händen liegt, vielleicht auch nie erbracht werden kann, daß die heilige Tradition, das höchste Heiligtum der frommen Linie, von Adam bis Noah und von Sem bis Abraham und endlich von Abraham bis Joseph mindestens durch Abraham und Joseph schon eine schriftliche Gestalt erhalten hat, da Abraham, dieser große Emir, der zu den vornehmen Kreisen zur Zeit Hammurabis gehörte, aus dem schreibfertigen Babylonien kam, Joseph aber in die ganze Bildung Ägyptens eingeweiht war, ebenso wie später Mose selbst, und sowohl in Babylonien als in Ägypten nachweisbar selbst die alltäglichsten Dinge schriftlich aufgezeichnet wurden, geschweige wichtige Volks- oder Familienereignisse und -geschichten. Ja daß schon Noah die großen Offenbarungen, die ihm zuteil wurden, für seine Nachkommen schriftlich hinterließ, ist mehr

---

Person eine einfache motivierende Konstatierung von Moses Charakter, der sehr viel vertragen konnte. Vgl. des Paulus Selbstzeugnis eines guten Gewissens (1. Thess. 2, 10). Übrigens heißt עָנָה in erster Linie „geplagt", was genau ebensogut paßt. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 284 ff. Ausführliches hierüber.

als bloß wahrscheinlich. Denn es handelte sich hier um den wichtigsten Erkenntnisschatz der Gemeinde des Glaubens. Die Geschichte von Noah bis Joseph aber spricht durch den Reichtum einzelnster Züge, durch größte, ergreifendste Naturwahrheit bei größter Einfachheit und Schmucklosigkeit von selbst so sehr für die unentstellte Überlieferung von Augenzeugen, daß in dem Augenblick, wo die Möglichkeit einer Schriftlegung gemäß den assyrischen Keilinschriften zugegeben werden muß, auch diese Möglichkeit sich verwandelt in die höchste Wahrscheinlichkeit, und zum Beweis der Wirklichkeit nichts mehr fehlt, als die Auffindung eines thatsächlichen Originals von Josephs, Abrahams, Noahs Hand. Daß übrigens die Urgeschichte von Gen. 1—11 bei ihrer knappen Form mit aller Leichtigkeit bloß mündlich bis auf Joseph sich intakt hätte fortpflanzen können, was dagegen bei den reichen Patriarchengeschichten und ihren Listen, z. B. der von Edom (Gen. 36), mit den vielen speciellen Angaben und Namen, kaum denkbar wäre, das erhellt schon aus der Thatsache, daß Adam selbst noch seine Erlebnisse und Gottes Belehrungen (Gen. 1—4) an ihn dem Vater Noahs erzählen konnte, Sem aber mit Abraham noch 150 Jahre nach biblischer Chronologie zusammenlebte.[1])

---

[1]) Schon Vitringa (Observatt. ss. l. I. 4. p. 36 sqq. ed. 1707) stellte die Ansicht auf, daß Mose schriftliche Aufsätze der Erzväter für die Genesis benutzt habe — Schedas et scrinia Patrum (oder ὑπομνήματα Patriarcharum) apud Israelitas conservata Mosen opinamur collegisse, digessisse, ornasse, et ubi deficiebant compilasse et ex iis priorem librorum suorum confecisse — und sucht diese Vermutung aus den Überschriften אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת zu begründen. — Schriftliche Quellen, aber ohne sie näher zu bestimmen, nahmen auch Cleric. „Dissertat. de scriptore Pentat.“, § II, und Rich. Simon, „histor. crit. V. T.“ l. 1. c. 7 an, wobei noch Jahn, Rosenmüller u. a. stehen geblieben. Neustens in sehr geistvoller Form mit viel Scharfsinn vertreten von Stosch, „Alttestamentliche Studien“ I und II, Bertelsmann, 1895. 1896.

Besonderes Interesse gewann diese Untersuchung aber erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, als man den gleich in den ersten Kapiteln sehr deutlich hervortretenden und schon von einigen Kirchenvätern besprochenen Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jehovah in den verschiedenen Abschnitten mehr zu beachten und nach ihm und etlichen andern Merkmalen verschiedene „Urkunden des ersten Buchs Moses“ nachzuweisen unternahm.

Der Arzt Astruc in seinen „Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse,“

§ 15. Christi Zeugnis und das auf ihm ruhende Zeugnis der Apostel.

Das gesamte äußere Zeugnis der nachmosaischen Litteratur von Esras Zeit rückwärts bis auf Josuas Zeit, sowie das direkte innere d. h. Selbstzeugnis des Pentateuchs nötigen uns aus wissenschaftlich gültigen Gründen, wie wir sahen, Mose, und nur ihn, als Verfasser des ganzen Pentateuchs zu bezeichnen, bis auf das Schlußkapitel, das Josua in ähnlicher Weise hinzufügte, wie z. B. der Sohn von Barhebräus den Schluß an die Lebensbeschreibung desselben fügte.[1])

Bruxelles 1753, suchte zuerst diesen Wechsel aus dem ganz äußerlichen Grunde zu erklären, daß Mose die Genesis aus zwei Haupturkunden, die sich durch den ausschließlichen Gebrauch der Namen Elohim und Jehovah unterschieden, mit Einschaltung von noch zehn kleineren mémoires zusammengesetzt habe. Zu Ehren brachten diese anfangs wenig beachtete Hypothese erst Eichhorn und seine Nachfolger Ilgen und Gramberg, welche die Trennung nach diesem Princip durch die ganze Genesis durchführten und außer untergeordneten Differenzen hauptsächlich darin voneinander abwichen, daß Ilgen, zu dessen Standpunkt in neuerer Zeit Hupfeld, „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammenstellung von neuem untersucht", Berlin 1853, zurückgekehrt ist, dreierlei Urkunden, zwei elohistische und eine jehovistische statuierte, die andern nur zwei, eine Elohim- und eine Jehovahurkunde, mit mancherlei kleineren Einschaltungen annahmen. Doch betrachteten Astruc und Eichhorn Mose noch als Redaktor der Genesis und als Verfasser des ganzen Pentateuchs, gehören also nicht zu der antimosaischen Kritik. Keil aber sagt sehr wahr, daß die Abfassung durch Mose sich sehr gut damit vertrage, daß derselbe sich dabei der Hülfe von Priestern oder Schreibern bediente, und daß er das Werk nach und nach geschrieben habe, der Komplex der Gesetze bei jedesmaliger Promulgation durch Mose sofort von Priestern aufgezeichnet und zu dem Ganzen in geschichtlicher Form (nicht systematischer) zusammengestellt wurde und Mose dann die letzte Redaktion des Ganzen in den Ebenen Moabs vorgenommen habe. Den Schluß fügte Josua an.

[1]) Vgl. zu Barhebräus Lebensbeschreibung und deren Schluß Hengstenberg, „Authentie des Pentateuchs" II, S. 170, Anm., wonach (auf S. 169) die kritische Verwegenheit der alttestamentlichen Theologen gebührend ins Licht gesetzt ist im Gegensatz zu der echten Nüchternheit und gewissenhaften Gründlichkeit, mit welcher in Ranke, „Geschichte der Päpste, Beilagen", die inneren Anstöße, welche das Werk von Caraffa, „Relatione dello steto dell' imperio e della Germania fatta" bieten, durch den großen Geschichtsforscher behandelt werden und dennoch das Werk dem Caraffa zugesprochen wird.

Die nachgewiesene planmäßige Einheit des Ganzen lassen Mose nicht als bloßen Redaktor erscheinen, was er höchstens für Genesis sein könnte, da er alles Spätere selbst erlebte. Ob er, wie Keil meint, nicht Hülfsarbeiter bei seinem Werke hatte, ist eine nicht entscheidbare Frage. Jedenfalls weist alles Zeugnis nur auf ihn als verantwortlichen Urheber des Ganzen hin. Die Indicien aber, welche positiv für die mosaische Zeit sprechen, sind in größter Anzahl vorhanden. Die scheinbar negativen Indicien werden bei den Angriffen der negativen Kritik gewürdigt werden. Es sind nur wenige und sie können in positivem Sinne erklärt werden. Somit ist der Pentateuch positiv gemäß allen berechtigten Anforderungen einer gesunden profankritischen Methode mit derselben Evidenz als mosaisch erwiesen, mit welcher irgend ein Werk des Altertums als echt erwiesen wird, das allgemein als echt betrachtet wird. Aus der mosaischen Abfassung aber folgt die Glaubwürdigkeit des Inhalts, aus der Authentie die Axiopistie. Nur wer dogmatische Vorurteile, z. B. naturalistische Wunderleugnung, geltend macht, oder wer Mose für einen wissentlichen Betrüger hält, der die Wahrheit, die er als Hauptperson der Ereignisse sagen konnte, nicht sagen wollte, nur der kann die Axiopistie des Pentateuchs noch bezweifeln. Aber dann gegen alle geschichtliche und moralische Vernunft. Mehr zur menschlichen Vergewisserung über den Pentateuch kann nicht geleistet werden, mehr aber auch bei keinem Dokument der Vergangenheit. Aber für den Glauben der Christen, also auch für den Gelehrten, sofern er gläubiger Christ ist, giebt es eine noch höhere Gewißheit über Authentie und Axiopistie, als die menschliche geschichtliche Prüfung bieten kann. Sie gehört in diese „historisch-kritische" Einleitung genau genommen nicht mehr herein. Aber da dieselbe einen Teil der christgläubigen theologischen Wissenschaft ausmacht, so möge sie dennoch den letzten Platz, der die Spitze des Ganzen bildet, hier finden. Diese Gewißheit ist für den Radikalismus nichts. Sie muß dagegen auch für die vermittelnden Kritiker etwas, ja das Höchste sein, sofern sie nicht bloß dem Namen nach noch an Christum, d. h. sein Wort, als höchste Autorität mit ihrem Glauben und Verhalten sich gebunden wissen. Der Satz ist ein unwidersprechlicher Satz für jeden

wahren Christen: So wie Christus mein Gott, der eben deshalb auch mein Herr ist und ich sein „δοῦλος“ (Sklave), der aber als bloßer Mensch nur ein „jüdischer Rabbi“ wäre, welcher, vor 2000 Jahren gestorben, mich, den Indogermanen, genau soviel anginge wie Rabbi Hillel: so wie also mein Herr, „der Herr“ über alles, weil der Schöpfer von allem (Kol. 1, 15—17), zu dem Alten Testament steht, genau so habe ich, sein Geschöpf, sein Knecht, sein Jünger, auch zu demselben zu stehen, also auch zu dem Pentateuch. Spricht er sich überhaupt also aus über den Inhalt und die Herkunft des Pentateuchs, so bin ich laut seines Wortes Joh. 8, 31—32 daran gebunden, und damit erwächst mir zu der bloß menschlichen eine weit höhere, die göttliche Gewißheit. Er hat mich an seine Rede gebunden. Das konnte er nur, weil alles, was er redet, Wahrheit ist (Joh. 8, 45. 46 und Matth. 24, 35). Denn er ist die „Wahrheit“, das „Licht“. Jeder Schritt von seinen Worten weg, in denen er sich uns kund giebt als „die Wahrheit“, führt daher unentrinnbar in den Irrtum, in die Finsternis hinein. Daher das einzige Mittel, die Wahrheit zu erkennen, das „Bleiben an seiner Rede“, welche des Vaters Rede durch ihn ist. Vgl. Joh. 12, 49. 50 und 8, 28. 40. Sobald also Christus den Mund öffnet, redet er nur Wahrheit. Und er redet dabei nur, was zu seiner Aufgabe gehört. Auch wenn er nicht direkte Heilswahrheiten aussagt, dient doch stets seine Rede dem Heil und ist daher eine Stütze desselben, sei es aus dem natürlichen Lebensgebiet zum Beweis oder zur Einkleidung höherer Wahrheit gebraucht, sei es ein Wort von geschichtlichen Thatsachen. Immer dient es dem dogmatisch-ethischen Teil seiner Lehre und ist daher auch ganz treffend geredet, so wie es wirklich sich verhält, auch wenn es, wie jede Menschensprache, nur das „Was“, nicht das „Wie“ enthält, nur das „Phänomen“, nicht das „Ding an sich“, z. B. „die Sonne geht auf“. Aber wahr ist es. Das ist ein Axiom des Glaubens, der in keinem Wort es wagen kann, sich selbst zum „Meister“ und Christum zum irrenden oder sich Irrtümern anbequemenden „Schüler“ zu machen, der sich jemals eines Besseren belehren lassen müßte.

Die wissentliche Anbequemung an jüdische Irrtümer und Vorurteile (rationalistische Ausrede) hat selbst ein Meinhold als

„unsittlich“ abgewiesen. Welcher Lehrer würde das auch thun? Er läßt sich auf die Stufe der Schüler herab, aber er bestärkt sie nicht in positiven Irrtümern. Er verschweigt höchstens, was sie noch nicht fassen können. Die Aneignung aber von jüdischen Irrtümern aus Unwissenheit infolge einer falsch verstandenen „Kenosis“ ist bei Christo ebenso unmöglich. Seine Kenosis ist keine ihm bloß angethane, sondern „Selbstbeschränkung“ (ἐκένωσε καὶ ἐταπείνωσεν ἑαυτόν), fortgehender eigener Willensakt. Was er wissen sollte und wollte, das konnte er wissen und das wußte er. Was er nicht wissen wollte und sollte, davon sagte er auch nichts aus. So z. B. von der Stunde des Endes, wo er offen sagte: Ich weiß sie nicht. Nie aber redete er ein unnützes, daher noch weniger ein falsches Wort, an das ja auch dann laut Joh. 8, 31. 32 seine ganze Gemeinde für immer gebunden gewesen wäre. Selbst seine Jünger sollen Rechenschaft geben von jedem „unnützen Wort“, wievielmehr von jedem falschen, das sie aussprachen mit dem Anspruch, als wäre es richtig. Hier stehen Lebensinteressen für den Glauben in Frage. Es geht auch bei der Accommodationsanschauung, sei es mit Wissen oder aus Nichtwissen, bei den Kritikern immer tiefer abwärts. Sein Wort von Moses Autorschaft ist den einen „nicht maßgebend“. Den andern weiter auch seine Worte nicht über die geschichtlichen Personen und Thatsachen des Alten Testaments. Den dritten endlich auch nicht mehr seine dogmatischen und ethischen Worte. Wo ist da ein Aufhalten? Was auch Jesus sagt, ist wahr, ist bindend für den Glauben. Oder der Glaubensgehorsam wird zum Ungehorsam, der Jesum meistert. Eine unerträgliche Seelenstellung für den Jünger. Was aber Jesus vom Alten Testament sagt, liegt klar vor bezüglich des Inhalts wie der Entstehung des Alten Testaments. Am klarsten bei dem Pentateuch. Nach der Art seines Gebrauches in seinem Leben, Leiden, Lehren, auch noch nach seiner Auferstehung, ist ihm der Ursprung des Alten Testaments, dieser γραφή, ein solchergestalt gottgewirkter, daß diese γραφή als Ganzes wie in ihren Einzelheiten, auf welche er beständig zurückgeht, volle göttliche Wahrheit ist nach Geschichte wie Gesetzen in der Dreiteilung des Codex als Gesetz, Propheten (priores et posteriores) und

Psalmen, welche im hebräischen Codex seiner Zeit, gemäß Josephus, die übrigen Schriften (Kethubim) einführen und diesen Teil repräsentieren. Und speciell der Pentateuch, die Thora genannt in Jesu Zeit, und gleichen Umfanges wie unser Pentateuch, und als geschichtlich-gesetzliches untrennbares Ganzes als „τὰ γράμματα Μωυσέως“ bezeichnet, ist auch ihm das Gesetzbuch, dessen Verfasser Mose nach der einmütigen Tradition der Synagoge war. Letztere wiederum gründete sich auf die schriftliche Tradition von Josua bis Esra. Mit seinem Wort Joh. 5, 46—47 erkennt er diese Gesamttradition der alttestamentlichen Schrift und die darauf ruhende synagogale Tradition als seine eigene Überzeugung an und drückt damit das Siegel seiner ganzen Autorität auf diese Überlieferung. Gebunden im Glauben an seine göttliche Autorität gemäß seinem eigenen Willen nach Joh. 8, 31. 32 ist auch den Aposteln, diesen von Christo bestellten und mit dem Inspirationsgeist begabten (Joh. 14, 26; Joh. 16, 12—14; Matth. 10, 20; Luk. 10, 16) Lehrern aller Völker, also auch aller Gelehrten, für alle Zeiten bis an das Ende des Weltlaufes, das Alte Testament, somit auch die Grundschrift desselben, der Pentateuch, das, was es dem Meister und Herrn ist, nach Inhalt und göttlichem wie menschlich werkzeuglichem Ursprung, nämlich das göttlich wie menschlich glaubwürdige Wort Gottes als Schrift. Sie glauben „alle dem, das geschrieben ist im Gesetz und den Propheten“ (von Josua bis Maleachi), Act. 24, 14. Die Stellung des Apostolats zum Alten Testament, und damit auch zu dem Pentateuch, als Grundteil der γραφή,[1]) ist kurz und bestimmt zusammengefaßt 2. Tim. 3, 15. 16. 17. Und auf dieses Zeugnis Christi und seines Apostolats

[1]) Vgl. die ausführliche Besprechung der Aussagen Jesu über den Pentateuch in „Rätsels Lösung“ I und II, 1, S. 1 ff., Anm. Besonders auch den Nachweis, daß das „Mose hat von mir geschrieben“ nach den Gesetzen der Sprache unmöglich soviel bedeuten kann, wie „das Buch, das den Titel „Mose“ trägt, hat von mir geschrieben.“ In diesem Titelsinn würde es im Deutschen noch möglich sein, wenn es hieße: „das „Mose“ genannte Buch schreibt von mir.“ Doch keine alte Sprache braucht diese Übertragung. Oder wenn das betreffende Buch eine periodisch erscheinende Zeitschrift wäre, würde das ἔγραψεν möglich sein. Hier aber nicht, wo es sich um abgeschlossene, den Juden vorliegende γράμματα, um den sepher ha-

gestützt hat die gläubige Kirche aller Zeiten von der Apostelzeit bis auf den heutigen Tag im Glauben an ihres Herrn Wort, das Himmel und Erde überdauern wird, daher auch alle Systeme menschlichen Wissens überdauert, während dieses selbst Stückwerk bleibt und unzählige Male sich als irrend erwiesen hat, nicht anders von dem Alten Testament und speciell von dem Pentateuch halten können, als ihr göttlicher Herr und seine Apostel. Vor jeder menschlichen Untersuchung steht ihr auf Grund der Stellung des Herrn zu diesen Urkunden mit göttlicher Gewißheit fest, daß, um hier bei dem Pentateuch zu bleiben, dieses Fünfbuch, das die Basis der Verständigung bildet zwischen Jesu und den Juden, das Werk des Zeitgenossen der Ereignisse und größten Propheten Israels, Mose, ist und daher menschlich wie göttlich glaubwürdig. Mit ruhigem Vertrauen sieht sie jeder menschlichen Forschung entgegen und weiß, daß Jesu Zeugnis recht behalten wird, wenn die menschliche Forschung aller subjektiven Konjekturen sich enthält und nur mit den zu Gebote stehenden Urkunden gemäß vernünftiger profanhistorischer Methode, wie wir sie entwickelt haben, arbeitet, da aber, wo ihr die Mittel fehlen, offen und ehrlich ihr Nichtwissen bekennt. Wo menschliche Kritik und Christi Aussagen sich aber widersprechen, da ist, wie auch auf dem dogmatischen Gebiet, stets der Irrtum aufseiten der unzureichend ausgerüsteten und das sichere Wissen mit dem subjektiven Meinen vertauschenden menschlichen „Wissenschaft" zu suchen, nicht auf der Seite dessen, welcher offenbart hat „seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit". Schließt sich der „Christ" mit dem bescheidenen das Meinen nicht als Wissen behandelnden „Mann der Wissenschaft" zusammen, so erhebt sich die bereits begründete menschliche Gewißheit kraft der Autorität Christi zur höheren Stufe der göttlichen Gewißheit.

---

thora handelt, der, wie überhaupt die ganze alttestamentliche γραφή, nach Josephus zu Jesu Zeiten genau so vorlag, wie heute noch. Auch mosaische „Bestandteile" konnte Jesus unter diesen γράμματα nicht verstehen, ohne den mit diesem modern kritischen Hülfsbegriff gar nicht bekannten Juden völlig unverständlich zu sein. Ihm und den Juden waren diese γράμματα der Pentateuch.

B. Die Angriffe der Kritik auf die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs und ihre Widerlegung.

I. Die radikale Kritik und ihre Widerlegung.

§ 16. Die ältere kritische Phase und ihre Hypothesen.

Die Angriffe auf die Mosaität und daher auch Glaubwürdigkeit des Pentateuchs begannen leise und nur an einzelnen Punkten in der Zeit der Reformation durch den Schwarmgeist Andr. Bodenstein von Karlstadt, der die mosaische Abkunft des Pentateuchs um der ihm aufgefallenen verschiedenen Schreibart willen zu bezweifeln wagte, ohne diese Schreibweise in dem Inhalt und der semitischen Art zu suchen. Doch hielt er an der Aufzeichnung der Gesetzespartien durch Mose fest. Nur der Stil und der „Faden" der Geschichten erschienen seinem oberflächlichen Blick anstößig. Masius im „Kommentar zu Josua" (1574) ließ wegen des Vorkommens vermeintlicher Postmosaica, wie Dan, das er mit Laisch, wie heute noch viele, identifizierte, obgleich jetzt die Keilinschriften das Dan-Jaan aufweisen, den Pentateuch von einem Mann wie Esra ergänzt und umgearbeitet sein, wenigstens an solchen einzelnen Punkten. Leute wie Hobbes († 1679) ließen ihn aus verschiedenen Schriften und mosaischen Aufzeichnungen zusammengesetzt sein, weil sie ihn „dunkel, verworren, voll Auslassungen und Wiederholungen" fanden, wie heute noch die Kritiker. Aber das lag an ihrer Unwissenheit und Blindheit. Der Pariser Hofarzt Astruc († 1766) mit seiner nach Jahve und Elohim und sprachlichen wie sachlichen inneren Merkmalen vollzogenen ersten Quellenscheidung in der Genesis gab den ersten Anstoß zu der Reihe von Quellenscheidungshypothesen, denen nicht mehr, wie ihm, Mose der Redaktor der Genesis und Verfasser des Pentateuchs war. Diese „Urkundenhypothese" adoptierte in geistvollerer Ausarbeitung im Sinne Astrucs der Theologe Eichhorn in seiner „Einleitung in das Alte Testament", 1780—1783, bis in die 4. Aufl., machte aber am Ende seines Lebens den Übergang zur negativen Kritik

durch die Annahme, daß teils Mose, teils Zeitgenossen die Stücke des Pentateuchs verfaßt hätten, und diese Bruchstücke zwischen Josuas und Samuels Zeit zu einem Sammelwerk vereinigt worden seien. Die Lust zur Scheidung des einheitlichen Ganzen und zur Ablösung von Moses Zeit und Person wuchs unter der verlockenden Aussicht, seinen Scharfsinn zeigen zu können. Es trat der Vater der eigentlich radikalen Kritik, de Wette, auf und machte 1806 auf den zweifellosen, aber sehr begreiflichen Unterschied des Deuteronomiums von den Geschichts- und Gesetzespartien der vorhergehenden Bücher aufmerksam, verwendete diesen naturgemäßen Unterschied im negativen Sinn und stellte die ganze Beurteilung des Pentateuchs auf das dogmatische Princip des Naturalismus in seiner „Einleitung in das Alte Testament" (§ 145). Mit ihm erklärten andere den Pentateuch für nichtmosaisch, daher in seinen Geschichten unglaubwürdig, in seinen Gesetzen als spätere Mache. Ilgen (1798) hatte schon außer der Elohisten- und Jehovisten-Urkunde, um den eintretenden Schwierigkeiten zu entgehen, noch einen zweiten Elohisten angenommen, der aber merkwürdigerweise jehovistische Sprache und Charakter habe, und der später durch Hupfeld eine so große Nothelferrolle zu spielen berufen war und bis heute noch spielt. Also war auch Hupfeld bloß Erneuerer des Alten. Gramberg (1828) unterschied dagegen eine jehovistische und elohistische Urkunde und einen Kompilator, der jene zwei willkürlich um- und zusammenarbeitete. Ähnlich noch 1830 Stähelin in Basel. Die alte Urkundenhypothese, die von Astruc ausgegangen war, wich aber der sogen. Fragmentenhypothese, eingeführt durch J. Sev. Vater (1802—1805), der diese Zerlegung in zwei bis drei Urkunden vollendete, indem er die Genesis vollends in 38 „Fragmente" zerfetzte, die teils aus ganzen Kapiteln, teils bloß aus Versen bestehen sollten. Ähnlich machte er es mit dem übrigen Pentateuch. Diese „Fragmentenhypothese" ist nur die äußerste Konsequenz, welche aus den Principien der Urkundenhypothese folgt, die „tollgewordene Dokumentenhypothese" (Dr. Green). In ihr lag die Selbstwiderlegung der Dokumenten- oder Urkundenhypothese. Der Pentateuch war zu vielen zusammenhangslos wörtlich zusammengesetzten, buntfarbigen, mosaikartig aneinander-

gereihten Teilchen aus unbekannten Litteraturprodukten geworden, ohne Plan und Verstand. Sie wurde für immer in ihrem Nichts aufgezeigt von Fr. Heinr. Ranke in seinem musterhaften, heute noch gültigen, Werk „Untersuchungen über den Pentateuch", 2 Bde., 1834. 1840. Damit war auch der Nachfolger Vaters, Hartmann, widerlegt. Und auch de Wette, Bohlen und Vatke, die Ranke mit einbezog. Vatke hatte übrigens in seiner „biblischen Theologie" auch eine auf hegelisch-pantheistischem Princip ruhende Konstruktion der Religionsgeschichte Israels geliefert, welche später die wichtigste Rolle bei Wellhausen spielte. Rankes schlagende Widerlegung fand keine Antwort, weil er nicht zu widerlegen war, und die radikale Kritik suchte einen andern Weg, um ihre antimosaische Stellung und ihre Behauptung der Unglaubwürdigkeit des Inhalts des Pentateuchs halten zu können. Die Fragmentenhypothese lag zertrümmert am Boden, wie sie selbst Gottes und Moses Buch zertrümmern wollte und doch nicht konnte. Es tauchte eine neue Gestaltung der alten Urkundenhypothese durch Tuch auf („Kommentar über die Genesis", 1838). Man nannte sie die Ergänzungshypothese. Stähelin führt diese von Tuch auf die Genesis angewandte Hypothese im ganzen Pentateuch durch („Kritische Untersuchungen über den Pentateuch", 1843). Ihr fielen der spätere de Wette („Einleitung", 5—7. Aufl.), Killisch, Lengerke, Knobel und längere Zeit auch Delitzsch („Genesis", 2. Aufl., 1852) zu. Auch Bleek („Einleitung in das Alte Testament", 1860). Letzterer hält, wie auch Delitzsch, fest an vielen echt mosaischen Bestandteilen. Diese neue Form der antimosaischen Hypothese geht, wie gesagt, wieder zurück auf die alte Urkundenhypothese und behält die alte Elohisten- und Jehovistenschrift bei. Aber sie betrachtet sie nicht als zwei koordinierte Urkunden, die ein Dritter als Redaktor verband, wie früher von Eichhorn an geschah, sondern der Elohist schrieb nach ihr das Grundwerk für den ganzen Pentateuch. Der später lebende Jehovist aber gab dies Werk ergänzt in vermehrter und verbesserter Auflage heraus, da ihm viele uns unbekannte Materialien zu Gebote standen. Auf diese Weise suchte man begreiflich zu machen, wie sich die Jehovistenteile auf die Elohistenstücke zurück-

beziehen konnten, was von Ranke gegen die alte Urkunden- und die Fragmentenhypothese bewiesen worden war. Dabei werden die Gesetze zum Teil für mosaisches Gut gehalten, und in den geschichtlichen Teilen wird viel echt geschichtlicher, aber durch die Sage getrübter Stoff angenommen. Aber nun ist beweisbar, daß auch die Elohistenstücke schon auf die später geschriebenen des Jehovisten hinweisen. Hier scheitert diese „Ergänzungshypothese", welche ihre beste Widerlegnng durch H. Kurtz („Einheit der Genesis" und „Beiträge zur Verteidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs") fand, sowie durch Drechsler, Hävernick, Keil. Am gründlichsten aber durch Hengstenberg. Vgl. die Litteratur S. 5. Nun suchte Ewald in der später geschriebenen „Geschichte des Volks Israel", Bd. I, die Schwierigkeiten, welche durch diese Ergänzungshypothese entstehen, zu beseitigen durch neue Hypothesen. Er statuierte statt einer Ergänzungsschrift (Jehovist) eine Reihe von allmählich zur elohistischen Grundschrift hinzukommenden Ergänzungen, die um die Grundschrift sich gleichsam krystallisierten. Man kann das die Krystallisationshypothese nennen. Er bildete diese Hypothese bis ins Einzelne aus. Sie blieb aber tot. In anderer Weise als Ewald suchte nun Hupfeld die Widersprüche der Ergänzungshypothese zu beseitigen. Er ging auf Ilgen zurück und erneuerte die alte Urkundenhypothese unter Beiziehung des von Ilgen ersonnenen Nothelfers, eines zweiten Elohisten mit jehovistischer Diktion und Anschauung, der aber wie der alte Elohist trotz jehovistischer Sprache den Gottesnamen Elohim gebraucht. So ließen sich freilich alle übrig bleibenden Einsprachen, die gegen die kritische Hypothese der Text selbst erhob, erledigen. Besonders da man noch den überall eingreifenden „Redaktor" zur Verfügung hatte, der die Reste von Schwierigkeiten auf seine Rechnung nahm. Das ist die heute noch von den Vermittelnden überall benutzte „modifizierte Urkundenhypothese".[1]) Selbstredend lediglich eine mit nichts zu beweisende Konjektur, durch welche man sich eine Reihe bisheriger Einsprachen des Textes gegen die Kritik vom Halse schaffte.

[1]) Für die abgethane „Fragmentenhypothese" verweise ich auf Rankes „Untersuchungen über den Pentateuch", 2 Bde., welche außer der Widerlegung

Somit hat die ältere kritische Phase vor Wellhausen auch nicht eine einzige Instanz sprachlicher oder sachlicher Art aufzuweisen, welche nicht widerlegt werden könnte, so viel Scharfsinn auch auf diese „innere Indicienkritik" seit hundert Jahren und drüber gewendet wurde, und so oft man auch die kritischen Hypothesen umgestaltete, um dadurch den Thatbestand des überlieferten

---

jener auch vortreffliche positive Ausführungen über die Einheit des Pentateuchs bieten, die nie veralten können. Für dieauch bereits abgethane „Ergänzungshypothese" studiere man außer den genannten Veröffentlichungen von Kurtz vor allem Hengstenbergs „Authentie" und Hävernicks „Einleitung" I, 2, S. 13 ff. In der 2. Aufl. von Keils „Historisch-kritischer Einleitung" findet sich die „Ergänzungshypothese" in sehr ausführlicher Weise geprüft und widerlegt. Vgl. daselbst § 24—31, S. 62—105. Diese sprachlichen und sachlichen Prüfungen sind von größter Wichtigkeit auch für die Widerlegung der neueren modifizierten Urkundenhypothese, wie sie von den vermittelnden alttestamentlichen Theologen, z. B. Dillmann, vertreten wird, welche den Elohisten 1 als die Grundschrift festhalten. Auf diese modifizierte Urkundenhypothese sei hier näher eingegangen, weil sie im Gegensatz zu dem Wellhausenianismus von den Vermittelnden gegenwärtig noch bevorzugt wird, und diese ihre antimosaischen Beweise von ihr beziehen, wie diese selbst sie von der Ergänzungshypothese und alten Urkundenhypothese in Verbindung mit den Instanzen der Fragmentenhypothese entlehnte. Die alten Beweismittel gegen den mosaischen Ursprung des Pentateuchs hat eben immer eine Hypothese von den vorhergehenden übernommen und etliche neue dazugefügt. Was ist a) das Princip der sämtlichen älteren radikalen Hypothesen bis zu der von Hupfeld aufgestellten letzten vorwellhausenianischen? Es ist der Naturalismus. Das beweist der Standpunkt Vatkes, des Pantheisten, de Wettes, Georges, Bohlens auf das bestimmteste. So sagt de Wette in seiner „Einleitung in den Pentateuch", § 145: „Wenn es für den gebildeten Verstand entschieden ist, daß solche Wunder (wie der Pentateuch sie enthält) nicht wirklich geschehen sind, so fragt sich, ob sie vielleicht den Augenzeugen und Teilnehmern so erschienen sind. Aber auch dies muß verneint werden . . . und somit ist schon das Ergebnis gewonnen, daß die Erzählung nicht gleichzeitig oder aus gleichzeitigen Quellen entnommen ist." Auch die 7. Aufl. enthält dies „gerechte Vorurteil" in vorsichtigerer Fassung. Und nach Vatke sind „bisweilen die Hauptgründe, ein Buch einem späteren Zeitalter zuzuweisen, dogmatischer Art." Dieses Princip ist überall bei diesen Kritikern das letztlich Entscheidende. Was ist weiter b) ihre litterarische Methode? Es ist lediglich die „innere Kritik", oder genau gesagt die sogen. „Indicienkritik". Sie schließen aus inneren Merkmalen, daß Mose diese Schriften nicht geschrieben haben kann. Das ist die subjektivste Methode, wie wir zeigten. Die objektiven Wege der Ver-

Textes umzuwandeln in die hypothetische Geschichte von der Entstehung desselben aus verschiedenen sogen. Urkunden und ihren vermeintlichen Um- und Zusammenarbeitungen im Lauf von tausend Jahren nach Moses Zeit. Vielmehr bleibt allen Angriffen gegenüber von Eichhorn an bis zu Hupfeld die von uns positiv nachgewiesene planmäßige Einheit

---

gewisserung werden verachtet, also das äußere Zeugnis und das innere direkte Selbstzeugnis. So sagt z. B. Bohlen: „Wenn in 1. Kön. 2, 3; Hos. 8, 11. 12; Jes. 17, 18 und ähnlichen Stellen die traditionelle Anschauung den Hinweis auf ein von Mose geschriebenes Thorabuch findet, so verbindet uns nichts, darunter unsern Pentateuch zu verstehen." — „Wer sagt uns, daß solch ein Buch einen Teil unseres Pentateuchs oder gar den ganzen Umfang desselben bezeichne?" Da müßte also bei solchem Zeugnis erst der ganze Pentateuch im Wortlaut eingeschaltet sein, um glaubhaft zu machen, daß hier der Pentateuch gemeint sei. Es könnte ja dies Bundesbuch, dies Stationenverzeichnis eine Umarbeitung erfahren haben. Es könnten auch alle Selbstzeugnisse gefälscht sein. Ja, es könnten ja Tacitus, Virgil, Horaz, Cicero umgearbeitet, die Thontafeln gefälscht sein! Ja, was könnte alles geschehen sein! Ein solcher Skepticismus kann durch kein geschichtliches Zeugnis befriedigt werden. Während nun diese Kritik alle objektiven, in der Profanhistorik gültigen Beweise skeptisch als ungültig beiseite schiebt, wirft sie sich ausschließlich auf „innere Kritik", wo alles ankommt auf den Eindruck, die Annahme des eigenen Ich mit seinem oft so mangelhaften Wissen, seiner subjektiven Moral, seiner subjektiven philosophischen Weltanschauung, seinem eigenen Geschmack. Mit andern Worten: man setzt das ausschließliche Vertrauen auf das eigene liebe Ich. Und welches sind nun c) die gewaltigen Beweismittel, welche das individuelle Subjekt aus dem Innern des Pentateuchs aufzuführen vermag, um gegenüber den von uns bewiesenen objektiven direkten äußeren Zeugnissen und dem objektiven direkten inneren Zeugnis des Buches selbst die Autorschaft Mosis so beharrlich und als Ergebnis „der Wissenschaft" zu verneinen? Diese subjektive ganz einseitig die bloße Judicienmethode kultivierende Kritik wendet sich a) gegen die von uns nachgewiesene Einheit des Fünfbuches; b) gegen die Zeit und Person Moses und spricht: Wir vollziehen die kritische Analyse dieses Werkes und finden dabei 1. sprachliche antimosaische Merkmale, nämlich α) einen beharrlichen Wechsel von den Gottesnamen Elohim und Jahve; β) einen um diese Namen sich gruppierenden eigentümlich verschiedenen Wortschatz; γ) eine ebenso verschiedene Diktion (Darstellungsweise); δ) verschiedene religiös-sittliche Ideen. Dann 2. verschiedene, sich widersprechende Berichte ein und derselben Sache, also Parallelberichte, die sich ausschließen; 3. endlich noch eine Anzahl einzelner geographischer, historisch-archäologischer Angaben, die erst nach Moses Zeit geschrieben werden

des Pentateuchs und seine Abfassung zu Moses Zeit und durch Mose selbst unwiderlegt und fest bestehen. Es wird sich daher nur noch fragen, ob die neuste kritische Phase, die durch Wellhausen inauguriert wurde und gegenwärtig noch die herrschende auf den Universitäten ist, unsere Position mit durch-

---

konnten, sogen. „Postmosaica". Aus allen diesen „inneren Anzeichen" folgt der unabweisbare Schluß, daß der Pentateuch kein einheitliches Werk, nicht von einem Autor und nicht aus Moses Zeit und von Moses Hand stammen kann. Wir haben damit den Platz frei für unsere eigenen Hypothesen, nach denen wir uns die Werdegeschichte dieses Litteraturerzeugnisses am wahrscheinlichsten konstruieren. In der Synthese der aufgelösten Teile des Pentateuchs, der nach jenen Merkmalen gefundenen verschiedenen Urkunden, die ehemals unabhängig voneinander existierten, dann nach und nach von einer Reihe Redaktoren um- und zusammengearbeitet wurden, bis endlich ein Schlußredaktor sie zu dem jetzigen Sammelwerk des Pentateuchs verband, ist zwar keine Einigkeit unter den Kritikern zu erzielen, am wenigsten bezüglich der Entstehungszeit der einzelnen Urkunden. Auch sind wir auf die Urheber derselben und die Redaktoren durch keine geschichtliche Notiz hingewiesen. Wir glauben nur, sie postulieren zu müssen, um die Gestalt des vorliegenden Textes erklären zu können, und nennen daher die eine Quelle E^1, weil der Name Elohim in ihr herrscht, die andere J, wegen des Jahve, die dritte D, weil das Deuteronomium andersartig ist als jene, die postulierten Redaktoren $R^{1.2.3.}$ Die Zusammenarbeitung jener ersten JE. Den uns notwendigen Verfasser aber, der die Stücke geschrieben haben muß, in denen der Gottesname Elohim mit dem ihm fremden Sprachgut des J verbunden ist, nennen wir E^2. Bei jenem E^1 finden wir die Darstellung „geneigt zu Zahlen und Maßen, zum Schema, starr pedantischer Sprache, Wiederholungen" (Wellhausen). Bei dem J dagegen finden wir „anschaulich naturgetreue, flüssige Geschichtserzählung in prophetischem Geist, um religiöse Gedanken nachzuweisen." Bei dem E^2 die größte Verwandtschaft mit J, so daß er fast nicht mehr ausscheidbar ist. Bei dem D endlich den größten Unterschied von E in Sprache und von JE in religiöser Idee.

Oder nach Driver: Der J schreibt naiv, leicht faßlich, warm, Geschichte, Zwiegespräche, feine Charakteristik (Gen. 2. 3; 11, 1—9; 18. 19; 24; 27; Ex. 4, 1—16); alles prophetisch im Licht eines Planes Gottes mit den Menschen auffassend; spricht ziemlich anthropomorphisch von Gott (Gen. 11, 5. 7; 6, 6 f.; Ex. 32, 14). Der E^2 giebt gern Namenerklärungen, erzählt objektiver, alles direkter auf Gott zurückführend (z. B. Gen. 31, 9—11 gegen J, 30, 28—43; E^2 in Ex. 31, 18 läßt Gott selbst schreiben, J aber Ex. 34, 27 ff. den Mose); aber auch in ideal-prophetischem Geist, der die „Moral" macht und wohl erst mit Abraham anfing, da vor Gen. 20 nichts von ihm zu finden

schlagenderen und größeren Mitteln zu erschüttern imstande ist. Zu ihr haben wir daher nun im nächsten § überzugehen.

§ 17. Die neukritische Phase. Wellhausens Hypothese.

1. Das Geschichtliche. Wie kam es zu dieser neuen Phase? Möge Wellhausen in seinen „Prolegomena zur Geschichte

---

ist (Gen. 50, 20 die Moral!) Er giebt die Vorgeschichte von Abram an mehr in wissenschaftlicher Bearbeitung und mehr geistige Gottesverehrung. Von Ex. 3 und 6 an fällt das Kriterium des Gottesnamens bei ihm wie bei E^1 weg, da nun der Jahvename offenbart ist nach beiden. Bleibt also als Kriterium der Urkunden von Ex. 3 an nur noch Sprache und Parallelerzählungen und Postmosaica. E^1 (P) aber schreibt statistisch, chronistisch, legistisch, breit, wiederholend. J mag etwa um 750, Jesaias Zeit, E^2 (in Nordisrael) zwischen Samuel und Jesaia, E^1 (P) vor allen andern um 900, nach der neueren Phase um 500, geschrieben sein. Keine Quelle aber vor der Richterzeit auch nach den konservativsten modernen Kritikern. Letzte Redaktion des Ganzen nach Esra. Starke Uneinigkeit über das Alter, ja auch über das relative Alter. Der E^2 bald vor, bald nach J, D (d. i. Deut.) aber um 600 (Josia). Der E^1 nach der altkritischen Phase, der Dillmann noch anhing, Grundwerk vor allen andern. „Das Hauptmerkmal für Vollzug der Analyse des Textes in Quellen, von dem aus die Scheidungslinien allein gezogen werden können, sind die Gottesnamen" (Wildeboer, Green). Unter ihre Führung treten die andern erwähnten Kennzeichen differenter Quellen. Das die Anschauung der radikalen Kritik älteren Datums. Von derjenigen seit Wellhausen später.

Was haben wir dagegen zu sagen? 1. Von der Eröffnung des Jahvenamens (Ex. 3) an hört ohnehin der ausschließliche grundsätzliche Gebrauch von Elohim bei E^1 und E^2 auf. Das Hauptmerkmal einer Quellenscheidung fällt von da an also weg und bleiben die andern Merkmale (Sprache, Diktion, Parallelstücke) führerlos als einzige Scheidungsgründe. Auch Wildeboer erkennt an, daß die Gottesnamen die eigentliche Grundlage für die ganze Scheidung sind. Mit andern Worten: daher muß die Entscheidung über den Wert der Merkmale für den Schluß auf differente Dokumente in der Genesis fallen. Bricht hier die Quellenscheidung zusammen, so ist sie verloren. 2. Zu einem wissenschaftlich gültigen Schluß von diesen Indicien aus auf differente Dokumente in dem jetzt als ein zusammenhängendes Kontinuum vor uns liegenden Text in der die Frage entscheidenden Genesis ist zu fordern, daß die genannten Indicien regelmäßig im Text zusammentreffen, mindestens die sub 1. Jedes Stück des Textes, das α) den Namen Jahve oder Elohim aufweist, muß gleichzeitig und ständig auch β) ein genau von dem andern

Israels" selbst reden! Er fragt: Ist das Gesetz der Anfangspunkt der Geschichte des alten Israel oder erst der jüdischen Religionsgemeinde nach dem Exil? Das ist sein „Problem". Die Kirche Christi aller Zeiten, wie die Synagoge und die Gestalt des Pentateuchs selbst bezeugen: Die Thora ist der göttliche durch Mose vermittelte Ausgangspunkt der ganzen geschichtlichen Entwicklung

---

zu unterscheidendes Sprachgut, γ) eine besondere Diktion und δ) eine besondere Anschauung, und zwar konsequent aufweisen, so daß man sagen kann: Das ist die feste Art des J, diesen Namen Gottes zu gebrauchen und zugleich diese Worte für diese Sachen anzuwenden, mit diesem Kolorit darzustellen und diese religiösen Anschauungen, z B. „Anthropomorphismen", zu zeigen, während der E dagegen in Genesis den Namen Jahve vermeidet, dieselben Gegenstände mit andern Worten konsequent bezeichnet, eine ganz andere Diktion zeigt und andere Vorstellungen religiöser und moralischer Art von Gott und Gottes Thun hat. Sobald z. B. nachweisbar wäre, daß da, wo Jahve als Gottesname gebraucht wird, auch nur einmal oder öfter Worte vorkommen, welche man nicht J, sondern dem E als Sprachgut zuschreibt, oder daß der E auch „Anthropomorphismen" hat, die ja den J charakterisieren sollen, oder daß der J auch Zahlen angiebt, oder daß der „Elohist" (P) in seiner Darstellung, wenn er Geschichten erzählt, auch „anschaulich, naturgetreu, naiv" 2c., wie die Art des Jehovisten ist, schreiben kann, würde der Unterschied zwischen einem doppelten Schreiber aufhören und der Schluß auf zwei oder drei „Quellen" differenter Schreiber wissenschaftlich ungültig sein. Es würde vielmehr damit dann bewiesen sein, daß der J, E^1, E^2 ein und derselbe Schreiber sind. Denn daß da, wo verschiedene Gegenstände vorkommen, auch verschiedene Worte gebraucht werden, ja daß man einen Gegenstand mit zwei verschiedenen Worten bezeichnen kann, ohne daß man daraus auf zwei Verfasser schließen müßte, diese Freiheit zeigt sich in den Schriften jedes bedeutenderen Geistes zu jeder Zeit und ist so selbstverständlich daß nur dann mit einiger Wahrscheinlichkeit auf zwei Verfasser geschlossen werden darf, wenn eine solche Wahl verschiedener Worte für eine Sache als ständiger konsequenter Gebrauch in einem Werke nachgewiesen werden kann. Bei verschiedenen Sachen aber verstehen sich verschiedene Worte von selbst. Daß z. B. in einem Gesetzbuch eine Menge Worte vorkommen, die in einer Geschichtserzählung fehlen, daß in herzandringenden Ermahnungen eine andere Diktion und Ton herrscht, als in der objektiven Referierung von Gesetzen, daß in Stammtafeln 2c. ein ganz anderer Ton zu finden ist, als in der Wiedergabe von lebenswarmen Geschichten, daß aus solchem verschiedenen Sprachschatz und Diktion nicht auf verschiedene Verfasser eines Werkes geschlossen werden darf, das planmäßig und absichtlich Biographien, Anekdoten, z. B. in

Alt- wie Neu-Israels, der Zeit vor wie nach dem Exil, und die göttliche Norm, welcher diese ganze Geschichte unterstellt war. Wellhausens Antwort aber ist: Die Thora ist wie jedes Gesetz der andern Völker erst das Erzeugnis des semitischen Volkes, Israel genannt. Das ist kurz und klar die Frage und Antwort. Wie Wellhausen zu dieser Frage und seiner Antwort kam, erzählt er mit

---

einer plastischen Geschichte Deutschlands, aber auch Referate über Gesetzesentstehung, Mitteilungen solcher Gesetze, Reden im Reichstage über gesetzliche Bestimmungen, Stammtafeln von Fürsten und Geschlechtern, Kultusangelegenheiten und Ausführungen über Kunst- und Wissenschaftsentwicklung des deutschen Volkes enthalten soll, wie das thatsächlich große Geschichtswerke der Gegenwart von einem Verfasser wie Schlosser, Ranke u. a. in sich enthalten, das sollte doch zu den elementarsten Erkenntnissen gehören. Und doch sind es ganz die gleichen Wahrnehmungen in dem Pentateuch, von denen man bei diesem auf „verschiedene Verfasser" schließt. Daß aber endlich die orientalische Art der Darstellung eine ganz andere ist als die knapp logische des Abendlandes, eine malende, umständliche, das Neue durch Wiederholung des Alten ankündigende, die summierenden Unter- und Überschriften liebende ist, daher durchaus nur nach dem eigenen, nicht nach abendländischem Maße zu beurteilen ist, das hat seinerzeit Ewald in seiner „Komposition der Genesis" mit vielen Beispielen erwiesen. Vgl. z. B. S. 145 ff. Nun aber ist nachweisbar: 1. daß im Text der betr. Gottesname oft genug umgeben ist von dem Sprachgut des entgegengesetzten Namens, ja daß der andere Gottesname in Stückchen zu finden ist, die logisch und sprachlich von dem andern gar nicht trennbar sind; 2. daß in vielen Stücken allein nach dem sogen. „Sprachgut" bestimmt wird, ob ein Stück zu J oder E gehört, d. h. der fehlende Gottesname, nach dem die Urkunde benannt ist, soll durch das Sprachgut festgestellt werden und doch kann dies Sprachgut selbst erst durch das Hauptkennzeichen, den Gottesnamen, festgestellt werden. Ein beständiger Zirkel! 3. Sucht man die Thatsache, daß Gottesname und entgegengesetzte Sprache oft verbunden sind, aus dem Eingreifen eines Redaktors zu erklären, so hat man vergessen, daß der „Redaktor" selbst nur eine Hülfshypothese ist, die sich ihrerseits auch wieder gründet auf die Hypothese von „Quellen". Denn nur wo „Quellen" angenommen werden, kann es dann einen sie zum Ganzen zusammenarbeitenden „Redaktor" geben. Der stützende Redaktor wird selbst von der Annahme von Quellen erst gestützt, die er stützen und erweisen helfen soll. Ein logischer Zirkel! 4. Hätten Redaktoren, die man in beliebiger Zahl ersinnen kann (R 1. 2. 3 ꝛc.), die „Quellen" so oft und planlos, wie es sich ergäbe, ungeändert, Gottesnamen und Sprache nach Belieben gestaltet, so ist der Text völlig verändert und daher unsicher in Gottesnamen wie Sprache und Diktion.

größter Offenheit S. 3 f. Im Anfang seiner Studien fühlte er sich angezogen von den Erzählungen über Saul und David, Elia und Ahab, von Amos und Jesaia, las die übrigen geschichtlichen und prophetischen Bücher. Aber ohne Pentateuch. Er hatte das Gefühl, daß er mit dem Dache begonnen habe, da er hörte, das Gesetz sei die Grundlage von allem Späteren. So las er die Thora.

Nur den Redaktor, nicht die Quellen, hören wir dann noch reden. Wie will man nun von dieser umgestalteten Basis aus die „Quellen" erschließen? 5. Die sogen. Parallelberichte sind erst künstlich von den Kritikern gemacht. Jede umständlichere Erzählung kann so auch in Parallelberichte, die sich ähneln und doch widersprechen, zertrennt werden. So die vom verlorenen Sohn oder dem Samariter. Vgl. Dr. Green bei dem verlorenen Sohn in „The higher criticism", S. 119 u. 123, und „Der gevierteilte Römerbrief" von Hesedamm, auf den neustens auch Prof. Dr. Zahn in Erlangen hinweist in seiner „Einleitung in das Neue Testament" I, in der er das wissenschaftliche Recht der Tradition gegen die Hypothesen der modernen neutestamentlichen Kritik auf das entschiedenste in Schutz nimmt. Was aber die innere subjektive Kritik bei einigem Scharfsinn und Phantasie mit den sprachlichen und sachlichen Indicienbeweisen alles leisten kann, beweist die moderne neutestamentliche Kritik, welche Prof. Zahn vernichtet, so wie schon Dr. Ebrard bei den Evangelien es that, beweist auch die Homer- und Horazkritik der Afterkritiker Wolf und Peerlkamp, die Verwerfung der vier katilinarischen Reden Ciceros, die dieser selbst als von sich geschrieben im Brief an Atticus erklärt, die Behandlung des Faust I und des Faust II, die von Verschiedenheiten wimmeln in Wörtern und Sprache, die Unechterklärung der Werke Notkers durch Wackernagel aus inneren sprachlichen und sachlichen Gründen, die sich endlich vor einem Briefe Notkers selbst als ein bloßer Schein erwiesen, die Versuche endlich, Shakespeare seine Werke abzusprechen ꝛc. Der „innern Kritik" sind alle Dinge möglich. Die langen Listen von „Sprachschätzen" des J, E, P, D beweisen gar nichts. Wer den strikten Gegenbeweis gegen diese ganze Quellenscheidung auf Grund der Judicien gründlich haben will, den weisen wir hin auf Dr. Green, „The unity of the book of Genesis", dann auf „Rätsels falsche Lösung" (I), wo die Quellenscheidung Schritt für Schritt verfolgt und in nichts aufgelöst ist, ferner auf „Rätsels Lösung" II, 2, S. 20—115, wo ausführlichst auch das sogen. Sprachgut des J, E, P, D untersucht ist und nachgewiesen wird, besonders gegen Dillmann, Strack, König, daß es in Wahrheit kein solches differentes Sprachgut giebt, sondern alles Selbsttäuschung ist und auf Fehlschlüssen beruht. Eine Probe davon aus Genesis folgt § 33 am Schluß des Pentateuchabschnittes als Anhang. Vgl. auch Hävernick, „Sepcielle Einleitung in den Pentateuch", S. 72—190. Dazu der „Kommentar über den Pentateuch" von Keil, unentbehrlich für ein richtiges Verständnis der sogen. Parallel-

Aber statt von ihr ein Licht auf die andern Schriften fallen zu sehen, ließ er sich durch sie die andern Bücher verderben. Die Thora war ihm wie ein Gespenst, das überall rumorte, während sie doch nicht ordentlich sichtbar und wirksam vollzogen in der späteren Zeit sich zeigte. Er dachte: Das Gesetz kann daher nicht das Erste gewesen sein. Durch Ewalds „Geschichte des Volkes Israel" wurde seine Verwirrung

---

erzählungen und der Anwendung der verschiedenen Gottesnamen, welche lediglich in der Sache begründet sind und entweder auf dem Eindruck der Thatsachen und Offenbarungen Gottes auf die handelnden Personen oder auf den Geschichtschreiber Mose beruhen, ein Eindruck, der durchaus subjektiv sein konnte, weshalb auch bisweilen ein anderer Gottesname an sich möglich wäre. Oder der Geschichtschreiber wollte durch Wahl des Gottesnamens etwas lehren, z. B. Gen. 2 und 3, daß der Heilsgott auch der Schöpfergott (Kap. 1) sei, nicht ein bloßer Nationalgott. Daß die Selbstbenennung Gottes als Jahve (Ex. 6) nicht das erste Bekanntwerden des Wortes Jahve sein soll, sondern das thatsächliche Erfahren dessen, was dieser längst bekannte Name seinem Volke sagen wollte, beweisen die vormosaischen Namen Jochebed, Moriah, Bithjah (1. Chr. 4, 18) und die Keilinschriften vormosaischer Zeit. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 1, S. 21 ff. Näher nach Keil folgendes:

Vergleicht man die dem Elohisten P zugewiesenen Stücke, so wird nach Ausscheidung der vom Jehovisten abgeleiteten Abschnitte der „ursprüngliche Plan und Zusammenhang" derselben sehr oft ganz vermißt. Es ist eine irrige Behauptung, daß bloß der Jehovist teils auf seine eigene Darstellung, teils auch auf die des Elohisten zurückgehe, sie voraussetze, dagegen der P zurückweisend sich nur auf sich selbst beziehe; sondern häufig weisen auch die Erzählungen des P auf Abschnitte des Jehovisten hin, setzen ihn zu ihrem Verständnis notwendig voraus und werden ohne ihn lückenhaft, plan- und zusammenhanglos und unbegreiflich. Dem ist nun freilich geholfen durch Ansetzen des P als allerletzten Schreibers (Wellhausen). Aber der Zusammenhang jeder der beiden Quellen in sich scheitert an den offenbaren Lücken des P, die nur ausgefüllt werden durch den J. So sieht man sich doch wieder zu der Ergänzung durch J gewiesen, welche man aufgegeben hat. So und so klappt es nicht. Überall bricht die untrennbare Einheit des Ganzen hervor, mag man auch scheiden, wie man will. Denn die verschiedenen Urkunden sind eben die Grundlüge. Und Lügen lassen sich nicht halten. Lücken in P und E^2 finden statt in der Genesis: zwischen 2, 3 und 5, 1 ff., denn ohne Sündenfall wird die Verderbtheit alles Fleisches und der ganzen Erde (6, 11—13) ein Rätsel, da ja Gott alles gut und sehr gut geschaffen hatte (1, 9. 12. 18. 21. 25. 31), und selbst der Ursprung der Theokratie unbegreiflich; — zwischen 5, 32 und 6, 9, indem ohne 6, 1—8 (J) die Allgemeinheit des Verderbens (auch der Sethiten) und die Allgemeinheit der Flut völlig unmotiviert sind; — zwischen

noch größer. Da erfuhr er 1867, daß Carl H. Graf („Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments", 1866) dem Gesetze seine Stellung nach den Propheten anweise. Ohne noch die Begründung recht zu kennen, war er für diesen Satz gewonnen, also für eine radikale Hypothese. Er gestand sich, daß das hebräische Altertum damit ohne Thora zu verstehen sei. Also alles auf intellek-

---

17, 27 und 19, 29 eine Lücke, wodurch die 19, 29 dem P gelassene Notiz in ihrem Motiv rätselhaft wird; — zwischen 25, 20 und 25, 26 b; — zwischen 28, 12 und 28, 17 ff., auch wenn sie E 2 gegeben werden, eine Kluft, indem die letzteren Verse, besonders V. 21 nicht bloß eine Angelophanie, sondern eine Theophanie voraussetzen; — zwischen 30, 23 und 31, 4 ff., indem ohne J 30, 29 ff. unerklärlich bleibt, wie Jakob bei Laban zu einem Lohne gekommen (31, 7 ff.) und warum er statt vierzehn Jahre, wie 29, 15—30 abgemacht war, zwanzig Jahre bei Laban gedient (31, 38—41); — zwischen 37, 36 und 39, 6, wobei ohne J in 39, 1—5 unbegreiflich bleibt, wie und warum der elende Sklave Joseph in solche Gunst Potiphars kommt, daß er ihm die Besorgung seines ganzen Hauses überläßt.

In den drei mittleren Büchern hat P zwischen Ex. 2, 25 und 6, 2 eine große Lücke, bei der weder der unvermittelte Anfang: „und Gott redete zu Mose" (6, 2), noch weniger die Worte 5, 13: „und so redete Jehovah zu Mose und Aaron und entbot sie an die Söhne Israels und an Pharao, den König von Ägypten" (vgl. auch V. 12) zu begreifen, da es nicht die Weise des P ist, zwei Männer von so großer historischer Bedeutung, von welchen bisher nicht die Rede war, als bekannt vorauszusetzen und erst hinterdrein ihre Genealogie zu geben; und wo hat denn Gott vorher Aaron an die Söhne Israels und Mose an Pharao entboten? nur bei J (Kap. 3 und 4). — Zwischen 7, 7 und 12, 1 ff. ist eine immense Kluft, indem 7, 3 (P) die Verhärtung Pharaos, viele Zeichen und Wunder Gottes in Ägypten (7, 3) und in V. 4 große Gerichte, durch welche Gott sein Volk aus Ägypten ausführen will, angekündigt werden, von deren Verhängung P nicht das Mindeste erzählt. Denn wenn Kautzsch trotz des Jahve doch dem P dazwischen 7, 19. 22; 8, 1. 11; 9, 8—12 zuteilt, so ist das die principwidrigste Willkür. Sie gehören nach dem Princip der Kritik dem J (E). — Eine Lücke zwischen 12, 28 und 12, 37, wo, nach Ausscheidung von V. 29—36 und 39, P nichts von der V. 12 und 23 angekündigten Tötung der ägyptischen Erstgeburt weiß, und der Auszug Israels aus Ägypten wie das Passahfest mit seinem Namen und seinem eigentümlichen Ritus unbegreifliche Rätsel werden. — Zwischen 12, 51: „an diesem selbigen Tage führte Gott Israel aus Ägypten nach ihren Heeren", und 16, 1: „und sie brachen auf von Elim" 2c. findet ein unvermittelter Sprung statt. — Zwischen 16, 36, wo Israel in der Wüste Sin zwischen Elim und Sinai gelagert war, und 19, 1, vgl. mit V. 2 und Num. 33, 11—15, wonach sie von Raphidim aufbrechen und

tuellem Wege, oder besser: auf dem Wege des intellektuellen Eindrucks eines unbewiesenen Satzes. Das reine Gegenteil eines Hengstenberg und seinesgleichen. Da hieß es vor allem: Sündengefühl, Gnadenverlangen, Christus, „komm und siehe", „mein Herr und mein Gott", folglich gläubige unbedingte Unterwerfung unter Christi Sätze vom Alten Testament, Betrachtung des Alten Testa-

---

sich am Sinai lagern, ist eine Lücke, die nicht nur nicht ausgefüllt, sondern eher noch vergrößert wird, falls man mit de Wette Kap. 18 wegen der „elohistischen Farbe in V. 13—17" dem Elohisten zuweist, da dieses Kapitel voller Bezugnahmen auf die ägyptischen Plagen und die wunderbare Erlösung Israels aus Ägypten (V. 1. 8—11) ist, wovon der Elohist P nichts wissen soll. Freilich giebt als Aushülfsmittel Kautzsch 19, 1. 2 einfach dem P als einziges Teilchen in Kap. 17—24 trotz des „Jahve" in 19, 3 ff., von denen es gar nicht trennbar ist. So helfe, was helfen mag! — Endlich zwischen 20, 17 (Schluß der zehn Gebote) und 25, 1 bis 31, 17 (die Verordnungen über den Bau der Stiftshütte und die ganze Einrichtung des Kultus) fehlt die Annahme Israels zum Eigentumsvolke Jehovahs, ohne welche die Errichtung eines Heiligtums, in welchem Gott unter seinem Volke wohnen will, sowie Priestertum und Kultus ganz unmotiviert dastehen.

Endlich stellt schon die ältere negative Kritik noch eine Reihe sogen. Postmosaica gegen Moses Verfasserschaft auf. Vgl. gegen sie Hengstenberg II, S. 179 ff. und Rätsels Lösung II, 2, S. 251—288. Als spätere Produkte sollen nämlich die Bücher Moses sich zu erkennen geben durch mancherlei Spuren der nachmosaischen Zeit.

a) Durch die auch in andern hebräischen Geschichtswerken vorkommende Formel: „bis auf diesen Tag". Allein diese Formel findet sich nur in der Genesis (19, 37. 38; 26, 33; 32, 33; 35, 20; 47, 26) von Thatsachen, die einige Jahrhunderte vor Moses Zeit eingetreten waren, und im Deuteronomium von bereits längst vergangenen Ereignissen oder schon geraume Zeit bestehenden Dingen. Deut. 2, 22 von der Vertreibung der Horiter aus dem Gebirge Edom durch die Söhne Esaus; 10, 8 von der Erwählung des Stammes Levi zum heiligen Dienst; 19, 3 von der fortdauernden Verhärtung des Volks; 3, 14 von der Benennung der Städte Basans durch Jair nach seinem Namen Havvoth Jair bis auf diesen Tag, d. i. zwar von einer Thatsache aus den letzten Jahren des Zuges, die aber doch dem Zeitpunkt der deuteronomischen Reden nicht so ganz nahe lag, daß nicht eine solche Bemerkung damals schon hätte gemacht werden können, wenn man erwägt, daß neue Namen sich gerade in der ersten Zeit nach ihrer Einführung am schwersten halten. — Endlich Kap. 34, 6 beweist darum nichts, weil dies „bis auf den heutigen Tag" im Anhange steht, der erst nach Moses Tode zu seinem Werke hinzugefügt worden.

ments von Christus aus. Der allmächtige, barmherzige, allweise Gott als Grund, Christus Inhalt und Ziel der alttestamentlichen Geschichte als gottgeleiteter Erziehung hin auf den Erlöser von der Sünde, gottgeoffenbartes erziehendes Gesetz für ein Vorbereitungsvolk zum Heil aller Völker. Folglich das Gesetz notwendig da, wo es im Kanon steht, an der Spitze der ganzen Offenbarungsgeschichte.

---

b) „Durch geschichtliche und archäologische Erläuterungen". Allein richtig verstanden setzen dieselben keineswegs einen nach Moses Zeiten eingenommenen Standpunkt des Schriftstellers voraus. Man macht folgende Stellen geltend: Gen. 12, 6 und 13, 7: „Die Kananiter (Pheresiter) waren damals im Lande", d. h. als Abraham ins Land kam, das der Herr ihm und seinem Samen zum Besitz zu geben verhieß, fand er dasselbe schon von verschiedenen Völkerstämmen bewohnt, so daß er die göttliche Verheißung nur im Glauben sich zueignen konnte. Die Vertreibung der Kananiter aus dem Lande wird durch diese Bemerkung nicht vorausgesetzt; vgl. Hengstenberg, S. 185 f., und Rätsels Lösung II, 2, S. 254 ff. — Gen. 14, 2. 8: „Bela d. i. Zoar"; 14, 7: „En Mischpat d. i. Kadesch"; V. 17: „Das Thal Schawe d. i. das Königsthal"; 23, 2: „Kirjath-Arba d. i. Hebron"; 35, 19: „Ephratha d. i. Bethlehem" — aber alle diese später gebräuchlichen Namen sind entweder schon lange vor Mose oder doch unter Mose entstanden; über Zoar vgl. Gen. 19, 17; über Kadesch 16, 14; 20, 1; Num. 20, 14. 16 u. a. Der Ursprung dieses Namens ist ganz unbekannt, ebenso der des Königsthales, wenn letzterer nicht etwa in der Gen. 14, 7 erzählten Begebenheit zu suchen (vgl. Thenius zu 2. Sam. 18, 18), und der von Bethlehem. In Bezug auf Kirjath-Arba und Hebron ist gerade der letztere Name der älteste und ursprüngliche (Gen. 13, 18), und Kirjath-Arba (nach einem Besitzer Arba), erst in der Zwischenzeit zwischen Abraham und Mose aufgekommen, bis er nach Einnahme dieser Stadt durch die Israeliten wieder verdrängt wurde (Jos. 14, 15, vgl. Hengstenberg, S. 187 ff. und „Rätsels Lösung" ebendort). — Ex. 16, 36: „עֹמֶר ist der zehnte Teil des Epha", allein עמר bezeichnet nicht ein später außer Gebrauch gekommenes Maß, sondern einen Napf oder ein Gefäß von einer bestimmten Größe, dessen Verhältnis zum Epha angegeben wird, um die Quantität des gesammelten Manna genauer zu bestimmen; vgl. Hengstenberg, S. 218 ff., „Rätsels Lösung", ebendort. — Endlich Deut. 3, 5: „alle diese Städte (des Königreiches Basan) waren befestigt mit hohen Mauern, Thoren und Riegeln", V. 9: „die Sidonier nannten den Hermon Sirion, und die Emoriter nannten ihn Senir", und V. 11 die Notiz über das eiserne Bett des Og von Basan — diese Angaben führen auch nicht in Zeiten nach Mose, sondern die beiden ersten erklären sich aus der Neuheit für Israel (vgl. über „diese Städte" die Bemerkung K. v. Raumers, „Palästina", S. 63, 3. Aufl.), die letztere aus dem Zwecke Moses, eine anschauliche Vorstellung von der Größe des besiegten Feindes und somit von der Größe der

Das Volk voll Eigenwillen gegen Gottes Gesetz rebellierend, dieses daher natürlich oft wie unsichtbar und doch stets aus dem Hintergrund in der Geschichte durchblickend. Endlich nach der größten Züchtigung des Volks von einer von frommen, gesetzestreuen Priestern geleiteten kleinen Restgemeinde mit Furcht und Zittern als höchstes Gut erkannt und gebraucht. Welch verschiedenes

Gnade Gottes, welche den Sieg gewährte, zu geben; vgl. Hengstenberg, S. 237 ff., „Rätsels Lösung", ebendort.

c) „Durch Hinweisung auf alte Quellen (Num. 21, 14. 16. 27)". — Allein von alten Quellen ist hier nicht die Rede; das „Buch der Kriege des Herrn" (V. 14) ist eine während des Zuges der Israeliten durch die Wüste entstandene Sammlung von Liedern, in welchen die großen Thaten Gottes an Israels Feinden von Pharao an besungen wurden, und die daraus mitgeteilten Verse sollen nicht geographische Notizen bewahrheiten, sondern nur den Eindruck wiedergeben, den die Großthaten Jehovahs auf die Gemeinde Israels machten.

d) „Durch ihren örtlichen Standpunkt in Palästina." Eine unbegründete Behauptung; denn die Bezeichnung des Westens durch מִיָּם resp. יָמָּה (Gen. 12, 8; Ex. 26, 22 u. ö.) läßt sich auch von Arabien oder vom Lande Moab aus begreifen, ganz abgesehen davon, daß die geographischen Bezeichnungen der Weltgegenden schon durch die Patriarchen für die hebräische Sprache fixiert sein konnten; und der Gebrauch des מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן oder בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bald vom diesseitigen Kanaan, z. B. Num. 32, 19, bald vom jenseitigen Lande (Peräa), z. B. Gen. 50, 10; Num. 21, 1, ist daraus zu erklären, daß in den Zeiten, wo Israel sich noch nicht oder nicht mehr in Kanaan befand, neben dem objektiv-geographischen ein ideeller Sprachgebrauch sich bildete, dem zufolge ein Schriftsteller unabhängig von dem Orte, wo er sich realiter befindet, einen Standpunkt in der Idee einnimmt, von dem aus die beiden entgegengesetzten Seiten als jenseits bezeichnet werden können. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 273 ff.

e) „Durch die Behandlung der mosaischen Geschichte, auch der letzten, als einer längst vergangenen (Deut. 1—3, besonders 3, 4. 8. 15. 18. 29)." — Allein nur dasjenige, was vor dem elften Monat des vierzigsten Jahres des Zuges geschehen, wird als vergangen, aber keineswegs als längst vergangen dargestellt. Nur Deut. 2, 10—12 und 20—23 beziehen sich auf längst vergangene, zum Teil Jahrhunderte vor Mose fallende, Ereignisse und unterbrechen den Zusammenhang der Rede, wie auch die Notizen 3, 9—11, sind aber deshalb nicht für nachmosaisch zu halten, sondern Einschaltungen, die Mose bei der schriftlichen Aufzeichnung seiner Reden gemacht hat. — Noch weniger verrät sich in Num. 15, 22 f. und 28, 6 ein späterer Standpunkt, wie v. Lengerke und de Wette meinen.

f) „Durch Voraussetzung späterer Zustände." — Aber diese liegen nicht im Texte, sondern werden erst durch falsche Deutungen und Voraussetzungen in

Bedürfnis, welch verschiedener Weg, welch verschiedenes Resultat! Weiter! Diese so schnell in jugendlicher Begeisterung zur intellektuellen Lösung der entgegentretenden Schwierigkeiten angenommene Hypothese Grafs aber stammte eigentlich von seinem Lehrer Ed. Reuß, am richtigsten jedoch von dem Pantheisten Wilhelm Vatke („Biblische Theologie", 1835) und Leopold George („Die älteren

einzelne Stellen hineingetragen. In Lev. 18, 28 soll die Vertreibung der Kananiter vorausgesetzt sein; allein die Warnung: „thut nichts von allen diesen Greueln, daß euch nicht das Land ausspeie, indem ihr es verunreinigt, so wie es ausgespieen hat das Volk vor euch", kann schon deshalb nicht von der Vertreibung der Kananiter als einer vollbrachten Thatsache verstanden werden, weil es V. 24 heißt: „Durch alles dies haben sich die Völker verunreinigt, die ich vor euch fortschicke" (מְשַׁלֵּחַ nicht: fortgeschickt habe). Durch die Prosopopöie „Das Land hat seine Bewohner ausgespieen" wird nur angedeutet, daß die Einwohner dem Gericht der Vertilgung schon verfallen sind, daß sie um ihrer Greuel willen im Lande nicht mehr geduldet werden können. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 269 ff. — Die Stellen Ex. 22, 20; 23, 9: „ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten", gehören gar nicht hierher, da die Israeliten zur Zeit der Gesetzgebung schon aus Ägypten erlöst waren. — In Ex. 23, 19 „das Erste von den Erstlingen deines Landes sollst du bringen in das Haus Jehovahs" wird ebensowenig der salomonische Tempel vorausgesetzt, als in Ex. 15, 17: „du wirst sie bringen und pflanzen auf deinen Eigentumsberg, die Stätte, die du zu deiner Wohnung bereitet", eine Hindeutung auf den Tempelberg liegt. Denn das ganze Volk konnte unmöglich auf den Tempelberg gepflanzt werden, weshalb הַר נַחֲלָתְךָ vom Berglande Kanaan verstanden werden muß, wie הָהָר הַטּוֹב (Deut. 3, 25) und הַר זֶה (Ps. 78, 54) im Parallelismus mit גְּבוּל קָדְשׁוֹ, obschon eine prophetische Hindeutung auf die durch Isaaks Opferung geweihte Stätte Morija auch nicht über den Gesichtskreis Moses hinausliegen dürfte. — In Gen. 40, 15 setzt das Wort Josephs „gestohlen bin ich aus dem Lande der Hebräer" nicht die Hebraisierung des ganzen Landes oder die Einnahme desselben durch die Israeliten voraus. — Mehr Schein hat Gen. 36, 31: „Dies sind die Könige, welche herrschten im Lande Edom, bevor ein König über die Kinder Israel herrschte" (לִפְנֵי מְלָךְ־מֶלֶךְ vor dem Königsein eines Königs); allein beachtet man, daß die Stelle auf die vorhergegangenen, dem Abraham und Jakob zuteil gewordenen Verheißungen, daß Könige von ihnen kommen, aus ihren Lenden hervorgehen sollten (Gen. 17, 6. 16; 35, 11), besonders auf die letztere Bezug nimmt: so folgt aus ihr nicht, daß Israel schon einen König hatte, als diese Worte geschrieben wurden, sondern nur die gewisse Überzeugung des Schriftstellers, daß Israel Könige erhalten würde, und daß Edom früher Könige erhielt, als

jüdischen Feste", 1835), die sie zuerst unabhängig von Reuß und voneinander vertraten. Sie alle aber sind ausgegangen von Mart. Leberecht de Wette, dem epochemachenden Eröffner der historischen Kritik auf diesem Gebiete („Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament" I und II, 1806. 1807).

Das in der Wüste errichtet sein sollende Gebäude der gesetz-

---

an Israel die den Patriarchen gegebene Verheißung erfüllt wurde; vgl. Delitzsch zu d. St. und Hengstenberg, S. 202 ff., und „Rätsels Lösung" II, 2, S. 262 ff. — Die übrigen zum Beweise angeführten Stellen sind prophetischen Inhalts, entweder Drohungen der Verstoßung Israels von dem Angesichte Jehovahs und seiner Zerstreuung unter die Heiden für seinen Abfall vom Herrn (Lev. 26, 3—45; Deut. 29, 7; 32, 5—33), die Mose recht gut schon aussprechen konnte (vgl. Hengstenberg, S. 330 ff.), oder Weissagungen andern Inhalts, in welchen nur verkehrte Auslegung vaticinia ex eventu oder Anspielungen und Beziehungen auf später eingetretene specielle geschichtliche Ereignisse hat finden können; wie in der prophetischen Grenzbestimmung (Gen. 15, 18; Ex. 23, 31) eine Beziehung auf die durch David bewirkte Erweiterung der Grenzen des israelitischen Reiches bis an den Euphrat, indem man dabei ignoriert, daß David sein Reich nach Süden hin gar nicht bis zum Nilstrom erweitert hat; in Gen. 27, 40 („von deinem Schwerte wirst du leben und deinem Bruder dienen, und es geschieht, so wie du schüttelst, wirst du sein Joch von deinem Halse abreißen") eine Beziehung auf den Abfall der Edomiter von Juda unter Joram 2. Kön. 8, 20 (vgl. dagegen Hengstenberg, S. 296 f.); in Num. 24, 7 eine Hinweisung auf den Sieg Sauls über den amalekitischen König Agag (1. Sam. 15, 2 ff.); ebenda in V. 17—19 vgl. mit Gen. 25, 23 und 27, 29 eine Hinweisung auf Davids Siege über die Edomiter und Moabiter, und in V. 20 ff. eine Beziehung auf Assyrien — wobei aber nicht erwogen wird, daß Agag (Num. 24, 7) nomen dignitatis aller amalekitischen Könige ist, und die prophetischen Sprüche Bileams überhaupt nur individualisierende Schilderung der Erwählung Israels und seines Sieges über die Welt sind, welche die der Theokratie feindlichen Völker, Amalekiter, Moabiter, Edomiter und Keniter, repräsentieren. Vgl. Hengstenberg, S. 306 ff. 294 ff. und „Geschichte des Bileam", S. 148 ff. 160 ff.

g) „Durch Erwähnung von später üblichen und bekannten Orts- und Ländernamen und durch Zurücktragung späterer Gebräuche und Sitten in die alte Zeit". — Allein der nachmosaische Ursprung ist von den Namen Hebron, Bethel, Dan und Jairsdörfer nicht erwiesen. Den Namen Bethel erhielt Lus schon durch Jakob (Gen. 28, 19; 35, 15), so daß er nur Gen. 12, 8 und 13, 3 proleptisch steht, obschon der alte Name Lus bei den Kananitern im Gebrauche blieb und erst nach der Einnahme des Landes durch die Israeliten ganz verdrängt wurde (Richt. 1, 23), vgl. Keil,

lichen Organisation der religiösen Gemeinde verschwindet spurlos, seit Israel landsässig geworden ist. Die Richterzeit ist ohne Reminiscenz an eine einheitliche heilige Verfassung, die einst zu Recht bestanden hätte. In der Königszeit wird es beim besten Willen schwer, in der uns erhaltenen Litteratur ein paar, dazu zweideutige, Anklänge an das Gesetz aufzustöbern. Und nun im nachexilischen

„Kommentar zu Jos." 16, 2. — Den Namen Dan erhielt der Ort Leschem oder Laisch zwar erst nach Josuas Tode durch die Daniten, die ihn eroberten (Jos. 19, 47; Richt. 18, 29); allein ob dieses Dan schon in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1 erwähnt sei, war von jeher sehr fraglich, da 2. Sam. 24, 6 noch ein דָּן יַעַן im Norden Palästinas erwähnt wird (vgl. Hengstenberg, S. 194), das sich nicht nur durch willkürliche Textesänderungen [entweder יען in ליש (Thenius) oder völlig unpassend in דָּן הַיַּעַר „nach Dan in den Wald" (v. Leng., S. 189)] beseitigen läßt. Neustens ist in den Tell-el-Amarna-Tafeln das Dan-Jaan neben Hebron und Damaskus inschriftlich aufgefunden. Damit ist dieses Postmosaikum für immer erledigt. — Den Namen חַוֹּת יָאִיר „Jairsleben" erhielten nach Num. 32, 41 und Deut. 3, 14, vgl. mit V. 4, die Städte der Landschaft Argob von dem Manassiten Jair, der sie unter Mose erobert hatte. Damit streitet auch Richt. 10, 4: „und er (der Richter Jair von Gilead) hatte dreißig Söhne; die hatten dreißig Städte, die nennt man חות יאיר bis auf diesen Tag", nicht im mindesten, indem hier nicht gesagt ist, daß sie diesen Namen erst von diesen Söhnen Jairs erhalten haben, obwohl es an sich auch gar nicht so unwahrscheinlich ist, daß der alte Name durch diesen zweiten Jair neue Bedeutsamkeit gewann. Hinsichtlich der übrigen Schwierigkeiten, die in den verschiedenen Angaben des Alten Testaments über die Jairsdörfer gefunden werden, vgl. Hengstenberg, S. 224 ff. und Keil, „Kommentar zu 1. Kön." 4, 13, sowie „Rätsels Lösung" II, 2, S. 276 ff. — Hebron endlich war der Urname, der wiederhergestellt wurde.

Wenn so alle vermeintlichen Spuren einer späteren Zeit und die behaupteten Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit sich als unbegründet herausstellen, so liefert die Thatsache, daß in einem Werke von solchem Umfange nichts vorkommt, was mit Grund für nachmosaisch erklärt werden kann, ein sehr gewichtiges Zeugnis für die Echtheit des ganzen Werkes, statt eines Zeugnisses gegen sie.

Endlich noch etliche allgemeine Einwürfe. Eine Zeitlang wurde aus der, wie man meinte, geringen Verbreitung der Schreibkunst unter den Hebräern zur Zeit Moses ein Argument gegen die Echtheit des Pentateuchs formiert, das jedoch in neuster Zeit als unhaltbar wieder aufgegeben ist. Auch die Behauptung, „daß die Sprache des Pentateuchs vollkommen mit der der übrigen späteren historischen Bücher und in den poetischen Abschnitten mit der Sprache der übrigen Poesien der jüngeren Bücher koincidiere", wird nicht mehr als „Thatsache" geltend gemacht, sondern nur noch die Wahrscheinlichkeit in Frage gestellt, ob

Judentum kommt der bis dahin latente Mosaismus plötzlich überall zum Vorschein. Da haben wir das Buch als Grundlage des geistigen Lebens, Heiligtum, Priester, Leviten, Kultus, Brand- und Sündopfer, Reinigungen, Enthaltungen, Sabbathe und Feste, und das alles genau nach dem „Gesetz". Die neue und die alte Gemeinde Israel: welch ein Abstand! Die Chronik zeigt, wie sich

---

die hebräische Sprache in einem Zeitraum von ungefähr tausend Jahren sich so wenig verändert haben sollte, als der Abstand zwischen der Schreibart des Pentateuchs und der übrigen, auch der spätesten, Bücher des Alten Testaments zeige, und zugleich behauptet, es sei „Unsinn, anzunehmen, daß ein Mann die episch-historische, rhetorische und poetische Schreibart im ganzen Umfange, sowie auch diese drei Gebiete der hebräischen Litteratur ihrem Inhalte und Geiste nach im voraus geschaffen und allen folgenden Schriftstellern nichts als den Nachtritt gelassen haben sollte." Allein dieser „Unsinn" ist weder von irgend einem Verteidiger des Pentateuchs behauptet worden, noch im Pentateuch selbst begründet. Zwar liefert derselbe neben einer sehr ausgebildeten Prosa auch erhabene Produkte der Poesie und des rhetorisch-prophetischen Vortrags, welche von dem schöpferischen Geiste Moses Zeugnis geben: aber sie erschöpfen keineswegs das poetische und prophetische Gebiet der hebräischen Litteratur und sind nach Inhalt und Form nicht so vollendet, daß die späteren Dichter und Propheten bloße Nachtreter, nicht Schüler, Moses genannt werden könnten, sondern haben, wie die historische Entwicklung dieser Zweige der Litteratur zeigt, der Folgezeit noch Raum genug zur Fortbildung und Vollendung derselben gelassen. — Auch der Abstand zwischen der Sprache der Bücher Moses einer- und derjenigen der Schriften der davidisch-salomonischen Zeit und der älteren Propheten andererseits ist immerhin noch insoweit verschieden, als man bei dem eigentümlichen Bau der semitischen Sprachen und den geschichtlichen Verhältnissen der Israeliten nur immer erwarten kann.

Das Argument aber, daß die mosaische Gesetzgebung während der Richterperiode in den wichtigsten Gesetzen so vernachlässigt erscheine, daß erst zu Davids und Salomos Zeit der Jehovahdienst Bestand und Ausbildung gewinne und die Freiheit, Jehovah an verschiedenen heiligen Orten zu verehren, erst durch die Kultusreformation Josias abgeschafft werde, beruht nicht auf historischen Thatsachen, sondern auf willkürlichen Voraussetzungen und falschen Folgerungen aus einzelnen Stellen der übrigen historischen Bücher. Nicht erst durch David und Salomo wurde der Jehovahdienst ausgebildet, sondern schon durch Josua wird die ganze Staatseinrichtung nach dem mosaischen Gesetze normiert, welches auch in den traurigsten Zeiten der Richterperiode, wo durch den umsichgreifenden Abfall des Volkes die theokratischen Bande gelockert und vielfach zerrissen wurden, Norm und Richtschnur für das religiöse, bürgerliche und häusliche Leben der Israeliten blieb, so daß Samuel durch sein reformatorisches Wirken

die Geschichte Altisraels in der Richter- bis Königszeit ausnehmen müßte und sollte, wenn die mosaische Hierokratie die Grundlage der Geschichtsentwicklung gewesen wäre. Die Chronik trägt ihre nachexilische Gegenwart in die Vergangenheit zurück. Aber das ist Fata Morgana, nicht die thatsächliche Geschichte in den Büchern Richter, Samuelis, Könige und den Äußerungen der Propheten. Und was in diesen Büchern für die kirchliche Anschauung spricht, das ist — unecht, Überarbeitung, Übermalung der Priester in der nachexilischen Zeit. Liegt also hier nicht ein unabweisbares Problem vor, wie es sich mit der Wirklichkeit verhielt in geschichtlicher wie litterarischer Hinsicht? Die bisher seit Astruc geübte

---

das ganze Volk wieder zur Treue gegen Jehovah und sein Gesetz zurückführen konnte (1. Sam. 7, 3 ff.). David stärkte und kräftigte nur den von Samuel geweckten theokratischen Geist durch seine Psalmendichtung und die von ihm getroffenen Einrichtungen zur Hebung des levitischen Kultus, welche Salomo durch den von ihm ausgeführten Tempelbau vollendete. Doch wurde hierdurch die Hinneigung des sinnlichen Volkes zu andern Göttern nicht ganz und für immer aus den Herzen verbannt, zumal Salomo selbst im Alter sich zu Götzendienst verleiten ließ. Daher griffen nach der Spaltung des Reiches Götzendienst und Höhendienst alsbald wieder mächtig um sich und konnten auch von den frommen Königen Josaphat, Hiskia und Josia nicht auf die Dauer ausgerottet werden, bis endlich die schweren Leiden des Exils dem Volke die Lust und Liebe zu den Göttern der Heiden gänzlich benahmen. Aus dem Fortbestehen von Höhenaltären und Höhenopfern nach Erbauung des salomonischen Tempels folgt nicht, daß noch Freiheit, Jehovah an verschiedenen heiligen Orten zu verehren, bestanden habe, sondern nur, daß das Gesetz, welches die Darbringung der Opfer nur auf der einen von Jehovah erwählten Stätte des Heiligtums forderte, immer noch so vielfach übertreten wurde, daß selbst die frömmeren Könige der Übertretung nicht ganz zu steuern vermochten. Die Thatsache aber, daß nach dem Exil der grobe Götzendienst unter den Juden ganz aufhörte, beweist nur, daß die Strafe des Exils nicht ohne Frucht geblieben; und das Aufkommen einer pünktlichen Befolgung des äußern Buchstabens des Gesetzes erklärt sich leicht daraus, daß in dem neugegründeten Staate die Priester teils schon durch ihre unverhältnismäßig große Anzahl (unter 42 360 Zurückgekehrten unter Serubabel sind nicht weniger als 4289 Priester), teils durch ihre Stellung als Träger des theokratischen Princips gegenüber den heidnischen Oberherren des Landes in den Stand gesetzt wurden, eine die Richtung des Volksgeistes beherrschende Hierarchie auszubilden, wie sie vor dem Exil nicht aufkommen konnte. Doch diese von Wellhausen wieder aufgewärmten Elemente finden im Kapitel Wellhausen nähere Beleuchtung. (Vorstehendes ist wesentlich Zusammenfassung aus Keil).

litterarische Kritik hat als gesichertes Ergebnis erwiesen, daß der Pentateuch keine Einheit darstellt, daß 1. das Buch Josua mit dem Pentateuch zusammengehört (also „Hexateuch"), 2. daß das Deuteronomium ein selbständiges Gesetzbuch ist, 3. daß die Grundschrift, der Elohist, am markantesten hervortritt. So bleibt nur der behaglich erzählende Jehovist übrig mit wenigen legislativen Elementen (Ex. 20—23 und 34). Hupfeld hat endlich (nach dem Vorgang von Ilgen) einen Elohisten 2 gefunden, mit dem J zusammengearbeitet in der Genesis. Doch ist er nur ein Ingrediens der jehovistischen Schrift (Nöldeke). So bleibt es also genau genommen bei der alten Zweiteilung. Nun ist („Komposition des Hexateuchs") nachzuweisen, daß das J-Werk wie das E-Werk selbst komplizierte Werke sind und darin auch zwitterhafte, posthume „Elemente" vorkommen. Über das Deuteronomium aber ist man einig und gewiß. Es ist unter Josia entstanden. Der Jehovist hat in der goldenen Schriftzeit geschrieben, in der Zeit der Könige und Propheten. Nur bei dem E^1, der P zu nennen ist, gehen die Ansichten noch auseinander. Er verschleiert seine Zeit und trägt absichtlich das Kostüm der mosaischen Zeit. Er also giebt uns das eigentliche Rätsel auf. Bei den andern, dem J und D, ist es im wesentlichen bereits gelöst. Dies letzte Rätsel zu lösen ist Wellhausens Hauptaufgabe nach dem Vorgang von Reuß-Graf. So lautet dem Sinne nach die Belehrung, die uns Wellhausen über seine Aufgabe selbst giebt und darüber, wie er dazu kam. Es handelt sich also bei der neusten kritischen Phase vor allem um die Gesetze des P, und nur im Zusammenhang mit diesen erstreckt sich die Arbeit auch auf die geschichtlichen Teile, den JE, und auf das Deuteronomium, über welche man schon vor Wellhausen im klaren gewesen sein soll. Doch war W. Graf bis auf Hupfelds Belehrung noch in einem Irrtum befangen. Er betrachtete die Bestandteile des P in der Genesis nach Tuch als die Grundschrift und J als den Ergänzer. So riß er den P in Exod. bis Num. los von seiner geschichtlichen Einleitung in der Genesis. Aber Hupfeld zeigte, daß der J ein selbständiges Schriftwerk, kein jüngerer Ergänzer von E^1 (P) sei, und daß Stücke wie 1. Mos. 20—22, die als Überarbeitungen des E^1 durch J galten, einem E^2 angehörten. So

half man sich aus der Schwierigkeit, daß E^1 hier jehovistisches Sprachgut hat. Mit dieser neuen Hypothese war man den Widerspruch in solchen Stücken los. Man konnte nun die E^1-Stücke von den J- und E^2-Stücken lösen und als Einleitung zu dem PC in Exodus bis Numeri fügen. Einem Wink Kuenens folgend adoptierte Graf diese Aushülfshypothese und hatte nun den PC als ein Werk vor sich von Gen. bis Numeri. Kuenen, sagt Wellhausen, habe das meiste zur Ausbildung der Hypothese gethan. Aber Wellhausen gewiß ebensoviel. Er bekennt, von Vatke das Beste gelernt zu haben. Das ist das Geschichtliche des Wellhausenianismus.

2. Die kritische Anschauung von Wellhausen. Wellhausen sagt in den „Prolegomena“: „Von der Stelle, wo das kritische Feuer angelegt war, hielt sich die Löschmannschaft fern. Ich meine das Gebiet der gottesdienstlichen Antiquitäten und der herrschenden Religionsideen in dem ganzen Umfang, wie Vatke es in seiner „Biblischen Theologie“ behandelt hat. Nur hier aber, wo der Kampf eigentlich entbrannt ist, kann er zum Austrag gebracht werden. Indem ich dazu den Versuch mache, gehe ich aus von der Vergleichung der drei Schichten des Hexateuchs: dem Priestercodex, dem Deuteronomium und dem Jehovisten. Auch letzterem fehlt das legislative Element nicht ganz in Ex. 20; Ex. 34; Ex. 21—23.“ Für Wellhausen also steht nicht, wie der älteren Kritik, die litterarisch-geschichtliche Frage im Vordergrund, sondern die religionsgeschichtliche und legislative Frage, mit der er dann die litterarische (vgl. „Komposition des Hexateuchs“) verbindet und beide zu lösen sucht in einem. Vor ihm liegt in dem Pentateuch ein dreifacher Gesetzeskomplex, a) der Dekalog samt dem Bundesbuch (Ex. 20—23), dann die erneuten Bundesrechte, die er als das Zweitafelgesetz bezeichnet, Kap. 34; b) die großen levitischen Gesetzeskomplexe in Exodus, Leviticus, Numeri, das Priesterbuch; c) die deuteronomischen Gesetzeserörterungen. Die kirchliche Kritik nimmt vor allem letztere nicht wie Wellhausen als separate Gesetzgebung gegen die eigene Erklärung des Deuteronomiums, sondern gemäß der Erklärung des Deuteronomikers als eine von Mose herrührende Erläuterung und für das bevorstehende feste

Wohnen in Kanaan nötige Modifikation der objektiven göttlichen Gesetzgebung in den vorausgehenden Büchern. Ferner erkennt sie, daß die zwei von Gott selbst dem Mose mitgeteilten Gesetzeskomplexe innerhalb vierzig Jahren in der Wüste in der Art entwickelt wurden, daß zuerst ein Grundgesetz in den zehn Geboten gegeben wurde, dann zum Zweck der Bundesschließung die allgemeinsten Grundrechte am Sinai (Ex. 21—23) erflossen, endlich aber am Sinai und in der vierzigjährigen Wüstenzeit diese allgemeinen Grundlagen zu einem umfassenden religiösen Gesetze von Gott selbst entwickelt wurden, in welchem mit göttlich pädagogischer und prophetischer Weisheit das ganze Leben des Volkes in seinem Verhältnis zu dem Bundes- und Heilsgott geregelt ward, wie ähnlich auch bei andern Völkern sich das minutiöseste religiöse Ceremoniell in allerfrühester Zeit vorfindet laut den Enthüllungen der Ägyptologie und Assyriologie. Und zwar so, daß Gott ägyptische und arabische Formen seinen Zwecken aneignete, aber sie mit seinem Offenbarungsinhalt erfüllte. So die Kirche und so der Pentateuch selbst. Aber Wellhausen genügt das nicht. Er sieht alles in anderm Licht als der Pentateuch selbst. Ihm sind diese drei Schichten von Gesetzen, wobei er gegen die Erklärung der Urkunde selbst aus dem Deuteronomium eine „Gesetzgebung" wie die vorausgehenden macht, drei Gesetzgebungen, welche der Nationalgeist Israels, wie der Geist anderer Völker, aus sich selbst herausgesetzt und in drei weit auseinanderliegenden Zeiten seiner Geschichte aus sich entwickelt hat. Dabei ist der feste sichere Zeitpunkt das deuteronomische Gesetz. Das ist nach ihm 622 v. Chr. unter Josia nicht bloß wieder aufgefunden, sondern erst fabriziert worden, um dem Kultus, gegenüber dem bisher allein gültigen Höhendienst, eine Einheit in Jerusalem zu schaffen. Nun weiß Wellhausen von der älteren Kritik, daß „der Jehovist unbestritten dem Deuteronomium vorangeht." Folglich bleibt für den Priestercodex nur noch die Zeit nach dem Deuteronomium übrig. Damit ist der gesetzliche Evolutionsgang des Volksgeistes Israel festgestellt. Er muß nun nur noch im einzelnen geschichtlich erwiesen werden. Zu diesem Zweck stellt Wellhausen eine genaue geschichtliche Untersuchung an in den Büchern der Richter, Samuels und

der Könige über den Gang der israelitischen Geschichte, der sich daraus ergiebt. Er fragt nach dem Ort des Gottesdienstes, nach den Opfern, nach den Festen und nach den Kultuspersonen. Sein Resultat ist überall, daß in den vorjosianischen Zeiten rückwärts sich eine einfache, spontan freie, ungebundene Art des Kultus, viele selbstgewählte Orte, kein pflichtmäßiges Opferceremoniell, Naturfeste und freies Recht zur Priesterschaft ohne jede Gliederung finden. Und dieser Sitte entspreche ganz das Bundesbuch Ex. 21—23, in dem sich jene Sitte fixiert habe. Erst mit Josia beginne die Centralisation und Gebundenheit des Kultus, doch noch kein Unterschied von Priestern und Leviten. Und das decke sich mit dem deuteronomischen Gesetz, das aus jener Zeit erwuchs. Endlich in der nachexilischen Zeit stehe die im Deuteronomium geforderte Centralisation und Gebundenheit als vollendete Thatsache unwidersprochen fest. Und damit stimme der alles bis ins einzelne fest bestimmende, jede freie Bethätigung der Frömmigkeit abschneidende, wie eine religiöse Zwangsjacke erscheinende PC, der aber von der Priesterschaft, die ihn entwarf, in Moses Zeit zurückdatiert sei. Ein frommer Betrug in größtem Maßstab, wie schon das Deuteronomium. Hesekiels „Gesetzgebung" (statt Vision!) aber und das „Heiligkeitsgesetz" (Lev. 17—26) von oder nach Hesekiel seien der Übergang zum PC. Hesekiel der Großvater des Esranischen PC. So deckt sich der Gang der Gesetzesentwicklung, den Wellhausen zeichnet, in seinen drei Stadien mit dem Gang der Geschichte Israels, wie ihn die Litteratur von Richter bis Könige und Chronik zeige.[1]) Beim ersten Lesen wirkt das Ganze ver-

[1]) a) Der Kultusort. Das Bundesbuch soll eine Vielheit von Altären gestatten, laut Ex. 20, 24. Das Deuteronomium soll dagegen nur einen Ort vorschreiben, der PC diesen einen Ort als selbstverständlich voraussetzen und ihn in Moses Zeit schon bestehend fingieren, als ein göttliches Gebot an Mose. Folglich seien das Gegensätze in den Gesetzeskörpern, welche beweisen, daß dieselben verschiedenen auseinanderliegenden Jahrhunderten angehören. Aber Ex. 20, 24 fordert einen Altar nicht, wo es einem jeden beliebt, sondern an dem Ort, wo immer Gott seines Namens Gedächtnis stiftet, d. h. nur an dem von Gott selbst angewiesenen Ort, wo er sich offenbart. So geschah es am Sinai. Daher baut Mose mit Recht dort einen Altar. So geschah es durch Festsetzung der heiligen Lade im Zelt. So geschah es später in Silo durch

blüffend. Es deckt sich alles. Schema und Geschichte stimmen prächtig. Aber man sieht sich die Bücher Richter bis Könige genauer an und man wird skeptisch. Denn es giebt mancherlei Beweise, daß die Thatsachen nicht gewissenhaft erhoben sind. Vieles wird ganz irrig ausgelegt dem Schema zuliebe. That-

---

das Bleiben des Zeltes. So offenbarte sich Gott dem Manoah, dem Gideon, daher das Recht nach Ex. 20, 24, da zu opfern. Aber nicht immer und nicht gleichzeitig an vielen Orten, sondern nur bei der Offenbarung selbst. Ex. 20, 24 ist also die erste allgemeine Grundbestimmung. Das Deuteronomium aber blickt vorwärts auf den festen Wohnsitz in Kanaan. Da werde Gott sich einen festen Opferplatz auswählen. Der solle dann der legitime Opferplatz sein, mit Ausnahme einzelner momentaner Plätze, wo Jehovah selbst erschien, wie bei Manoah, und den Platz für den Moment heiligte. Die Bedingungen zu diesem einen legitimen bleibenden Platz waren, besonders nach Silos Verwerfung durch Gott, erst mit Salomo gegeben. Die ganze Zeit bis zum Tempelbau war eine Zeit des abnormen Interims infolge der Sünde des Volkes und des Zornes Gottes. Wo die Lade war, da war Gottes sinnbildliche Gegenwart, nicht wo das Zelt, dieses Haus für die Lade, war. In der Richterzeit also war eine abnorme Zeit, wo Gottes Strafgericht selbst die Höhen zuließ und in Geduld trug (1. Kön. 3, 2). So war es auch zur Zeit des abgefallenen Nordreiches daselbst. Das waren schwere Notzeiten, wo Männer wie Samuel (1. Sam. 7, 9. 17), Elia, Elisa die einzigen Repräsentanten Jehovahs waren und kraft ihrer außerordentlichen Vollmacht auch außerordentlicherweise opferten — aber nicht Saul und Könige, die sich gegen das Recht versündigten, wo sie es thaten, statt daß Saul auf Samuel wartete. Wenn also nun Wellhausen aus dem Buch der Richter, aus Samuelis und Könige eine Anzahl Fälle nennt, ohne sie auch nur zu unterscheiden, wo man an verschiedenen Orten opferte, und daraus schließt: Folglich bestanden bis Josia die Höhen als viele legitime Opferplätze unbeanstandet, und diese Thatsächlichkeit bis Josia stimmt ganz mit dem ersten Glied des Schemas, das in Ex. 20, 24 das Recht zu vielen Opferstätten giebt: so ist dieser Schluß nach allen Seiten unhaltbar. Dann ist Ex. 20, 24 ganz falsch verstanden. Endlich aber ist in den geschichtlichen Thatsachen von Richter bis Könige aus sündlichem Mißbrauch eine rechtmäßige Sitte gemacht und damit Richt. 2, 5; 6, 24—27; 13, 19 mit jenen sündlich eigenmächtigen Opferplätzen in eins zusammengeworfen, während in diesen drei Fällen Jehovah durch seine Erscheinung seines Namens Gedächtnis gemäß Ex. 20, 24 gestiftet hatte für einen bestimmten Fall. Richt. 20, 26. 27; 1. Sam. 6, 14 ist zu beurteilen danach, daß die Lade das Symbol der göttlichen Gegenwart war.

Die Propheten aber vor Josia schon, Hosea (8, 11; 10, 1) und Amos (4, 4; 8, 14; 3, 14; 7, 9), eifern gegen die vielen Opferplätze (Höhen), nicht

sachen, die gegen dieses sprechen, werden beiseite gelassen oder als interpoliert, „Überarbeitungen", dekretiert. Abnormitäten werden als normale Sitte hingestellt, von dem argumentum e silentio wird ausgiebig Gebrauch gemacht. Kurz, die Urkunden werden erst hergerichtet, um mit dem Schema in Ein-

---

bloß gegen den Baalsdienst. Ebenso ist den andern Propheten Zion allein legitim. So Joel 2, 1. 15. 32; 3, 16. 17. 21; Micha 1, 5; 4, 1; 2, 7; Jes. 11, 9; 12, 6; 18, 7; 24, 23; 27, 13; 28, 16 ꝛc.

Richt. 11, 11 ist „vor dem Herrn", was es 1. Sam. 23, 18 ist: vor Gottes Angesicht, wie wir sagen. Ständige Opferplätze gab es auch bei Samuel nicht. Und es gab nur ein Heiligtum von Moses Zeit an bis zum Tempel und von da weiter. Vgl. Jos. 18, 1; Richt. 18, 31; 19, 18; 20, 27; 21, 4; 21, 12 in Silo. Dann 1. Sam. 1, 9; 3, 15; 2, 22; 3, 3, ein Zelthaus mit festen Säulen und Vorhof und dem nötigen Umbau natürlich. Alles andere, z. B. das Ephod des Micha ꝛc., war einfach unerlaubter Götzendienst der ungehorsamen Menschen, wie diese zu allen Zeiten sind. Alle geschichtlichen Beweise Wellhausens aus den Büchern Richter bis Könige beweisen nichts für die Übung eines Gottesdienstes an allen Orten, wie in der Patriarchenzeit, wo man übrigens nur successive, nicht simultan benutzte viele Opferplätze findet.

Seit Josia erst soll die Forderung der Konzentration an eine Stätte gestellt sein. Vgl. dagegen obige Stellen schon vor Josias Zeit. Damit soll sich die Forderung des Deuteronomiums decken. Folglich soll dies zu Josias Zeit erst entstanden sein als „zweiter israelitischer Codex", erwachsen aus Josias Zeit. Endlich soll diese Forderung erst Thatsache sein nach dem Exil im Tempel. Denn der Tempel Salomos war nur zu politischen Zwecken von ihm erbaut. Alle Stellen der Königsbücher und der Chronik, die gegen diese Sätze streiten, sind — unecht. Das ist freilich einfach, aber keine Geschichtswissenschaft.

b) Ähnlich ist es bei den Kultuspersonen nach Wellhausen. Im Bundesbuch giebt es keinen Priesterstand. Aber Ex. 19, 22? In dem Buch der Richter und Samuelis konnte jeder opfern. Priester nur an bedeutenderen Heiligtümern. Beweis: Gideon und Manoah. Davon schon die Rede. 1. Sam. 6, 15 sei eine „Interpolation". Auch David und Salomo opfern. Ja, aber durch wen? Hat Salomo 1. Kön. 8, 63 mit eigener Hand 22 000 Ochsen und 120 000 Schafe geopfert? Keine Priester? Man lese Kap. 8, 3—4. 6. 10. Im Deuteronomium aber erscheine ein Priestertum, jedoch noch kein Unterschied zwischen Priester und Levit. Dies erst im PC. Also wieder drei verschiedene Gesetzeszeiten. Vor Josia, nach Josia, nach dem Exil. Aber alles falsch. Deuteronomium kennt den Unterschied der Priester und Leviten (Kap. 21). Dann 10, 9 geht auf Num. 18, 20 zurück. Dann 10, 6. Dann 18, 1: „Die Priester, die Leviten", d. h. aus Levis Stamm, ja auch „der ganze Stamm Levi". 18, 3—8, V. 3—5 geht auf die Priester, 6—8 auf die Leviten ꝛc. Vgl.

klang zu treten. Damit kommen wir auf die Methode, den Weg, auf welchem Wellhausen sein Ziel erreicht.

3. Die kritische Methode Wellhausens. Wellhausen und seine Schule rühmen sich, die echt „historische" Kritik zu treiben. Ist dem so? Auf den ersten Blick scheint es so. Well-

---

Ausführlicheres über Kultusort und -personen in „Rätsels Lösung" II, 2, S. 140 ff. Ebenda auch über Pflichten, Einkünfte, was alles von Wellhausen völlig verdreht wird.

c) Kultushandlungen oder Opfer. Auch hier sucht Wellhausen eine weit auseinanderliegende dreifache Entwicklung. Nach Ex. 23, 18; 12, 10 soll das Opfer ein ceremonienloses Mahl gewesen sein. Nach Deut 33, 10 auch noch ohne festes Ritual. Nach dem PC aber sind strenge ritualistische Vorschriften vorhanden über das Wo und Wie. Früher fiel Opfern und Schlachten zusammen. Später waren sie getrennt. Früher briet, später kochte man das Fleisch. Rauch- und Sündopfer kannte man nicht, später sind sie Hauptsache. Aber Deut. 33 ist keine gesetzliche Vorschrift, sondern Teil von Moses Segen. Daher V. 10 ganz allgemein das Lehren und priesterliche Thun als Aufgabe der Stammes Levi bezeichnet. War aber auch das Opfern dem aaronitischen Teil des Stammes pflichtmäßig, so mußte er auch eine Anweisung, Thora, hierfür haben. Das bestätigen Stellen wie Deut. 12, 11 ff.; 24, 8. Daß mit dem Bau der Stiftshütte und des Tempels diese die normalen Orte des Opferns wurden, ist selbstverständlich. Ebenso daß dann Opferung und Schlachtung des Viehs getrennt wurden und jenes Aufgabe der dazu bestellten Personen wurde. Es war eine von Gott selbst vollzogene Entwicklung von dem ersten Passah an bis zum Einzug in Kanaan, nicht Entwicklung von einem Jahrtausend aus dem Volksgeist. Daß der PC keine freien Opfer kenne, widerlegt Lev. 29, 38. Vgl. Num. 29, 39. Privatopfer nach Patriarchenweise waren bei Selbstmanifestation Jehovahs an Einzelpersonen (Gideon, Manoah) und bei Elia und Elisa in außerordentlichen Ausnahmefällen bei göttlichen Repräsentanten am Platz. Deut. 16, 7 baschal (in Piel) kochen, Ex. 12, 9 braten. Aber bischschel ist die generelle Bezeichnung für „Fertigmachen" des Fleisches, nicht unser Kochen im speciellen Sinn im Gegensatz zu braten. Nähere Bestimmung erhält baschal erst durch Zusatz, wie Deut. 16, 7; 23, 19; Ex. 12, 9; 16, 23 im Gegensatz zu braten und backen. Vgl. 2. Chron. 35, 13: „kochten am Feuer". Also ist baschal ein neutrales Wort. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 157, über diese Sache. Das Sündopfer kommt schon vor dem Exil (Hos. 4, 8), das Rauchopfer Jes. 1, 13 vor. Der Räucheraltar ist im salomonischen Tempel. Das argumentum e silentio ist überall wertlos. Nach ihm hätte es erst in der christlichen Zeit ein Versöhnungsfest gegeben, da es erst in Act. Kap. 27 erwähnt ist, im Alten Testament von Josua an gar nicht. Ebenso wird die Lade bei den Propheten nur

hausen stellt ja scheinbar die Geschichte Israels aus den Büchern Richter, Samuelis, Könige ganz objektiv dar. Und doch ist es nur Schein. Näher besehen liest er, wie gesagt, eine Menge heraus, was in dem Sinn nicht in diesen Urkunden steht, in dem er es verwendet. Andere Thatsachen streicht er als unechte spätere Überarbeitungen, ohne es beweisen zu können. Woher sollte er es auch wissen? Man fragt sich: Warum erklärt er nur das für unecht, was wider ihn spricht, warum aber nicht das, was für ihn zu

---

Jer. 3, 16 und im Psalter nur 132, 8 erwähnt. Dennoch war sie nach den Geschichtsbüchern da.

d) Kultuszeiten. Wellhausen läßt die drei Feste in seiner sogen. „früheren Gesetzgebung" einen andern Charakter tragen, als im levitischen PC. Sie sollen nach Ex. 23, 14—17; 34, 18—23 vorherrschend Naturdankfeste sein. Keine Fixierung eines Ritus und einer Zeitdauer. In Leviticus bis Numeri ganz anders. Aber ganz irrig. Exodus schon weist auf die geschichtliche Bedeutung des Mazzothfestes hin und auf die Gottgeweihtheit des Sabbaths (Ex. 16, 23; 20, 10. 11; 23, 15). Das muß später „überarbeitet" sein. Dann 2. Mos. 12 und 13. Das soll spätere „Dichtung" sein. Die Abschnitte ergänzen sich hier, statt sich zu „widersprechen". Dagegen wird Lev. 23 auch auf die Naturseite gewiesen. V. 10—11; 39 mit 43. Die näheren Bestimmungen in Leviticus und Numeri sind Näherbestimmungen und Entwicklung, aber im Lauf der vierzig Jahre durch Gott selbst. Die Litteratur von Richter an soll diese Gesetze nicht kennen. Doch vgl. 2. Kön. 23; 2. Chron. 30; ja Jos. 5; Jes. 56; Jer. 17: Sabbath vor dem Exil eingeschärft. Jes. 61, 1. 2 geht auf das Sabbathjahr. Gerade was fest bestand, bedurfte keiner Erwähnung. Somit ist die Erhebung der Thatsachen aus der nachmosaischen Litteratur ganz in den Dienst des philosophischen Schemas der Evolution gestellt. Was dazu nicht paßt, wird beseitigt. Das ist nicht historische, sondern dogmatisch-negative Kritik. Und um das viele wegzuschaffen, was von Richter bis Könige für die traditionelle Geschichts- und Litteraturentwicklung zeugt, wird eine große Bearbeitung des sogen. echten zu Grunde liegenden Geschichtsgutes dekretiert in diesen sämtlichen geschichtlichen Büchern durch Tendenzschriftstellerei vor- und nachexilischer Juden im Sinn des Deuteronomiums und PC. Um diese Überarbeitung und Übermalung zu beweisen, wird vor allem der Chronist auf das empörendste mißhandelt und als ein Betrüger hingestellt, der die Königsbücher als Quellen benutzt und dann freilich verunstaltet habe; doch auch die sogen. Überarbeiter von Richter bis Könige sollen ähnlich gehaust haben. Mit aller Mühe werden viele Widersprüche überall in den jetzigen Büchern hierzu ausgeklügelt, die man sehr gut lösen könnte, statt auf Umarbeitungen daraus zu schließen.

sprechen scheint. Hier muß ein Motiv im Hintergrunde wirksam sein, das ihn treibt, solche Auswahl unter den urkundlichen Thatsachen zu treffen. Was ist das für ein „nichtgeschichtliches Motiv"? Es ist ein Schema, das er mit an die Urkunden bringt, das nach ihm von den Urkunden doch erst erwiesen und bestätigt werden soll und das doch vorerst dazu dient, um in den Urkunden auf die einen Thatsachen Licht zu werfen, andere aber in Nacht versinken zu lassen, diese als unecht, als unmöglich echt hinzustellen. Es ist seine Brille ein philosophisches Geschichtsschema. Von dem Pantheisten Vatke hat er „das Beste gelernt". Und das ist dessen geschichtsphilosophisches evolutionistisches Schema. Mit dessen Hülfe scheidet er aus den Urkunden aus, was an Thatsachen echt sein kann, ja muß, und was „überarbeitet" von späteren Zeiten stammt. Durch dieses Glas lernt er, was die Thatsachen sagen, auch wenn sie das Gegenteil sagen. Diesem Schema zuliebe ist ihm alles das in der Zeit noch nicht da, z. B. das heilige Zelt, der Hohepriester, das Sündopfer, der Unterschied von Priester und Levit, in welcher nicht ausdrücklich die Rede davon ist. Und schwierigere Aussagen, wie z. B. in Jer. 7, 22 ff. oder Hes. 44, 9—16 werden sofort im Sinne des Schemas gedeutet, ohne zu fragen, ob gegen diese Deutung nicht zweifellose Gegeninstanzen in beiden Propheten zu finden sind, die sagen, daß dieselben nun eben doch den PC sehr wohl gekannt haben, und daß daher diese Stellen anders erklärt werden müssen, weil sie auch anders erklärt werden können.[1]) Kurz, die vielgerühmte

---

[1]) Was Jer. 7, 22 ff. und Hes. 44, 9—16 betrifft, so versteht man Jeremia grundfalsch, als wüßte er nichts von einer Opferthora. Daß er den PC kennt, beweisen andere Stellen in reichem Maße. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 1, S. 226 ff. So ist z. B. in Jer. 48 Num. 21, 28 ff. teilweise wörtlich benutzt, vgl. Num. 21, 28 mit Jer. 48, 45; Num. 21, 29 mit Jer. 48, 46. Jer. 34, 8 ff. aber geht auf Lev. 25 zurück, das besonders spät sein soll. Also wird Jer. 7, 22 ff. nur recht erklärt werden müssen. Es bezieht sich auf Ex. 19, 5—6, wo Gott Israel durch Mose als Grundlage seines ganzen Verhältnisses zu Israel, als er es aus Ägypten führte, dem heiligen Lande entgegen, unbedingten Gehorsam gegen seine Befehle anbefahl. Diese Befehle folgten erst allmählich nach. Dem Abfall des Volkes in bloßen äußeren Werkdienst, wo nicht gar Götzendienst, gegenüber mußte Jeremia darauf hinweisen,

historisch-kritische Methode dieser Schule ist bloßer Schein. In Wahrheit ist sie eine philosophisch geleitete. Und die Philosophie ist die von Hegel-Vatke. Sie ist folgende: Fest steht a priori, daß es keinen Offenbarungsgott giebt, daß folglich alle Natur-, Menschen-, Geschichts-, Geistes-, also auch Gesetzesentwicklung eine nach festem immanenten Weltgesetz sich vollziehende Evolution ist.

---

daß in der That das erste für die Auffassung alles Weiteren maßgebend bleibende Wort Gottes an sein Volk nicht ein Opfergebot war, mit dessen äußerer Befolgung sie Gott hätten abfinden können, sondern das einfache Gebot des willigen Gehorsams, der sich dann weiter in der Befolgung gottgeoffenbarter Gesetze zu erweisen hatte. Die Seele des ganzen Gesetzes Gottes ist gehorsame Liebe. Vgl. auch Matth. 22, 37—40. So schon Samuel (1. Sam. 15, 22) und das Deuteronomium. Hes. 44, 9 ff. aber soll beweisen, daß in dem sogen. „Gesetz Hesekiels" verordnet werde, daß hinfort die früheren Opferpriester um ihrer Untreue willen zu bloßen Gehülfen der Priester degradiert werden sollen und nur aus der Linie Zadok Priester bleiben sollten. Daher sei es offenbar, daß es vor Hesekiel noch keinen Unterschied von Priestern und Leviten gab und der ganze Stamm Levi Priesterdienste that. Folglich war „Hesekiels Gesetz" der Übergang zu dem erst nach ihm verfaßten PC, in dem dieser Unterschied als feste Ordnung anerkannt bestand. Aber die ganze Stelle ist von Wellhausen und Anhängern, auch von Driver, der sie ebenso wie Wellhausen als unwiderleglichen Beweis gegen die Mosaität des PC hinstellt, total mißverstanden. Denn 1. ist alles von Kap. 40—48 nicht eine Hesekielsche Thora, die zum Vollzug aufgestellt war, sondern eine an ihn von Gott gelangte Vision des zukünftigen durch Gottes That herzustellenden Standes des Zukunftsreiches Jehovahs, in alttestamentlichen gesetzlichen Formen symbolisch dargestellt. Das irdische Zion ist nicht gemeint, die Offenbarung Johannis 21, 10 ff. nimmt dies Gesicht abermals auf als noch Zukünftiges vorstellend. Ein irdischer Berg kann nicht 500 Quadratruten, d. h. eine Meile, auf jeder Seite auf seinem Gipfel Umfang haben. Die Ruten in Ellen umzuändern ist ein Gewaltstreich. Kap. 43, 2—4 ist durchaus visionär. 47, 1—12 durchaus ein Symbol. Vgl. die Neuaufnahme in Offenb. 22 für die neue Welt! Und so mehreres noch. Alles ist ideal, in alttestamentlicher Symbolik. So ist daher auch 44, 9—16 nicht äußerlich gesetzlich gemeint zur buchstäblichen Realisierung, sondern ebenso symbolisch ideal. 48, 11—13 ist Levit im Gegensatz zu den Priestern angewendet. Er kennt also den Gegensatz der Leviten zu Priestern. Die Stelle selbst aber will sagen: In dem zukünftigen Gottesreich werden alle Mißbräuche zu Ende sein, wie z. B. Anwendung Unbeschnittener im Tempel, die nicht im Bunde Gottes stehen. Und die Leviten, d. h. die Glieder des Stammes Levi, welche den Götzendienst getrieben und befördert haben als Priester, sollen bei mir nicht mehr Priester-

Diese Evolution vollzieht sich nach dem Schema: Zuerst das Einfachste der Formen, dann das Kompliziertere, endlich das Komplizierteste der Reflexion. Zuerst das unmittelbare Gefühl, dann die Vorstellung, endlich die Reflexion. Zuerst das Mythische in der Geschichte, dann das Historikón. Zuerst tierisches Triebleben, dann Fetischismus, dann Polytheismus, dann Henotheismus, endlich Monotheismus. So muß alle Geschichte ohne Gott aus dem bloßen Naturgesetz heraus verlaufen. So daher auch Israels Geschichts- und Gesetzesentwicklung. Daher können a priori die drei Gesetzeskomplexe nicht in vierzig Jahren von Gott selbst durch Mose entstanden sein. Sie müssen in langen Jahrhunderten nach und nach aus dem natürlichen Volksgeist Israels heraus von einfachsten, freien Naturformen aus zu komplizierten, bindenden Reflexionsgebilden sich entwickelt haben. Daher muß die Ur- und Patriarchengeschichte in Genesis Mythus sein, Mythus auch noch die Geschichte bis tief in Moses Zeit herab. Erst mit den Richtern beginnt es etwas zu tagen. Daher aber müssen alle berichteten Thatsachen, die für diese Entwicklung sprechen, echt und ebenso gedeutet sein, alle andern dagegen unhistorische Übermalung nach dem religiösen Stande der nachexilischen Zeit. So führt das philosophische Dogma die Hand des Historikers und erleuchtet sein Auge. Und

---

dienste verrichten, sondern meinen Priestern nur Gehülfendienste leisten. Meine Priester sollen nur „Zadokiten" sein, d. h. ohne Bild: nur treue und gerechte Diener, die in meinen Wegen geblieben sind. Auf diesen idealen Zukunftsgedanken kommt es an, nicht auf die Einkleidung des Symbols. Bei dieser wird vorausgesetzt, daß jene untreuen Volksverführer priesterliche Glieder des Stammes Levi waren. Wellhausen kann das nicht verstehen, weil es für ihn keinen Stamm Levi gab, der zum Priestertum wurde nach Gottes Willen, und weil er unter „Leviten" nur die Leviten im engeren Sinn der Funktion versteht, was von vornherein alles falsch ist. Überall bemüht sich Wellhausen eben nicht, vorhandene Schwierigkeiten zu lösen, sondern vielmehr sucht er sie überall zu steigern zu unlösbaren Widersprüchen und dann daraus den Schluß für seine Aufstellungen zu ziehen, mögen auch in diesen Büchern dann andere deutliche Zeichen gegen ihn zu finden sein. Lieber soll das Buch im Widerspruch zu sich selbst sein, als daß die Schwierigkeit in positivem Sinne gelöst wird. Es ist eben ein negatives Interesse, das sein Herz, Auge und Hand überall regiert und ihm dann alles in dem Licht der Negation zeigt.

siehe: nun stimmen Geschichte und Schema der Religions- und Gesetzesentwicklung auf das beste. Aber hier geht es wie in einem Zauberkabinett. Man ist verblüfft, erschrocken, entzückt auf den ersten Blick. Aber man thut einen Blick hinter die Kulissen, man merkt, „wie es gemacht wird", und — der Zauber ist gebrochen. Man wendet sich kühl von der großen Kunst ab und spricht: „Illusion!" Das ist Wellhausens Methode, eine rein philosophisch fundamentierte afterhistorische Kritik.

4. Und das Princip der ganzen Wellhausenschen Kritik? Es ist eben damit sonnenklar. „Von Vatke habe ich das Beste gelernt." Auch das Princip als primum movens des ganzen Verfahrens. Dies Princip ist bei Vatke der pantheistische oder, was dasselbe, naturalistische Glaubenssatz — denn ein Wissenssatz ist er nicht —: Es giebt nur eine Natur mit ihrem Gesetz, aber keinen persönlichen, lebendig freien Gott, der Wunder thut. Es ist das letzte Princip, auf welches die Leugnung der Wunder und Weissagungen auch seitens des alten Rationalismus zurückgeführt werden muß. Aus diesem Princip folgt, daß bei Israel Geschichte und Litteratur auf dieselbe Weise entstanden sind, von denselben Gesetzen beherrscht werden, wie bei allen heidnischen Völkern, ohne jeden übernatürlichen Faktor. So Reuß um 1830 noch als Hypothese. So Vatke 1840. So Kuenen und Wellhausen später als feststehendes Resultat auch „der geschichtlichen Forschung". Denn bis 1861, ja 1870 stand für die Kritiker fest, daß wenigstens die sinaitische Gesetzgebung von Mose stamme und in der Wüste gegeben sei, so daß Reuß nicht offen dagegen aufzutreten wagte. Kuenen („Hist.-krit.Onderz., 1. Aufl., S. 64) und Bleek hatten bis dahin sich ebenso scharf wie de Wette gegen Vatke, Bohlen, George geäußert. In seiner Antrittsrede sagte Kuenen: Vatkes Arbeit sei „wahnsinnige Träumerei, des Widerlegens nicht wert." Bleek: „Hunderte von Kleinigkeiten deuten auf Mose hin." Doch ist der kleine Keim des Sauerteigs schon in ihm: „Ein scharfsinniger Kritiker könnte wohl hier oder da etwas entdecken, was auf die Spur eines Betruges brächte." Ein wenig Sauerteig versäuert nach und nach den ganzen Teig. Denn im 4. Jahrgang der „Theol. Tijdschrift" bekennt er plötzlich, einen

Fehlgriff gemacht zu haben, daß er gegen George und Vatke bisher den mosaischen Ursprung wenigstens der sinaitischen Gesetze verteidigte. Diese Bekehrung Kuenens hat Wellhausen zur Epoche in der Geschichte der historisch-kritischen Forschung gemacht („Einleitung in das Alte Testament" von Bleek, 5. Aufl. von Wellhausen, 1886, S. 609 ff.; 282 ff.). Aber — sind neue Quellen oder Anhaltspunkte nach 1861 entdeckt worden, die Kuenens Schwenkung veranlaßten? Nein. Die Altertumskunde hat den niedrigen Entwicklungsstandpunkt zu Moses Zeit schon damals verneint. Nein, Kuenen hat 1870 plötzlich das negative Princip und damit dessen Methode, die er vorher verwarf, angenommen. Und zwar von Reuß-Vatke; es sind Sätze, die Reuß nicht offen zu vertreten wagte, eben das naturalistische Princip. Nun erschien ihm alles, was gegen dies Princip sprach, als Betrug und tendenziöse spätere Überarbeitung. Und nun ist seine Methode die Reuß'sche und Wellhausen'sche. Er drückt diese sogen. historische, aber in Wahrheit naturalistisch-philosophische Methode so aus: Durch „Divination" (nach Hegel-Vatkes Philosophie) erlangt man ein Schema, nach dem jede Entwicklung, auch die der Religionsgeschichte Israels, verlaufen mußte, und die Probe („Kontrolle" nach Kuenens Ausdruck) auf diesen (aprioriſch) divinierten Gang liefert die (diesem Schema gemäß erhobene!) urkundliche Geschichte Israels. Wellhausen und Kuenen stimmen also ganz mit Reuß und mit jenen alle Negativen, wie Stade, Wildeboer, Kautzsch, Cornill, Socin ꝛc. Wie das Princip, so die Methode, und wie der Weg, so das Ziel, die Anschauung von dem Gang der alttestamentlichen Geschichte und Litteratur. Wie anders, wo man als Princip den lebendigen Gott hat, als Ziel den Erlöser, als Faktor der Litteratur den heiligen Geist, als Methode der Forschung einfach die Ergründung des von den Urkunden Gesagten und Erhebung des äußeren und inneren direkten Zeugnisses.

5. Die Beweismittel aber der Reuß-Graf-Wellhausen'schen Hypothese sind neben der eben dargelegten, aus naturalistischem Princip folgenden vermeintlich historischen, in Wahrheit aber aprioriſch-philosophischen, Methode noch sämtliche bereits von der vorwellhausenianischen älteren kritischen Phase geltend gemachten Beweise

gegen Mose, nämlich die Quellenscheidung aus sprachlichen und sachlichen Gründen. Durch diese dem Wellhausen als feststehendes „sicheres Ergebnis" geltende Quellenhypothese hat man nun statt eines untrennbaren Ganzen, das man der exilischen oder nachexilischen Redaktion der Quellen zuschreibt, eine Anzahl „Quellenstücke" vor sich, welche man nun, aus dem vorliegenden Zusammenhang gerissen, hinschieben kann, wo man sie braucht, um sein aprioriſches Geschichtsschema decken und beweisen zu können. Was dennoch in dies Prokrustesbett nicht paßt, wird abgehauen und als „unechter späterer Zusatz" erklärt. Alles, was gegen die frühere rein litterarische Kritik gilt, gilt also nach Seite der litterarischen Beweismittel der radikalen Kritik auch gegen Wellhausens Kritik.

§ 18. II. Die vermittelnde Kritik, ihr Recht und Unrecht.

Nicht nur die radikale Kritik älteren wie neusten Datums nimmt zu unserer entschieden positiven Kritik, wie sie in § 7 ff. von uns entwickelt wurde, eine ablehnende, ja gegnerische Stellung ein, sondern auch noch christgläubige alttestamentliche Theologen thun es, welche bei mannigfacher Verschiedenheit von der Radikalkritik und untereinander doch mit jener und unter sich selbst in dem Punkte völlig eins sind, daß sie die Mosaität des Pentateuchs wissenschaftlich für unmöglich halten. Aus diesem Grunde können sie weder zu uns, noch zu den Radikalen gerechnet werden. Sie nehmen vielmehr eine Stellung zwischen beiden Seiten ein und lassen sich daher füglich am besten als Vertreter einer die linke und rechte Seite „vermittelnden Kritik" bezeichnen. Der Versuch, sie die orthodox-positive Kritik zu nennen, dagegen in den Radikalen das linke und antiorthodoxe, in uns das rechte „hyperorthodoxe" Extrem der biblischen Kritik zu sehen oder uns geradezu als unkritische Vertreter des „kirchlichen Traditionalismus" und als Apologeten desselben „um jeden Preis" zu bezeichnen, ist ungerecht und mißlungen. Denn a) stellen wir unsere Sätze nicht ohne gründliche wissenschaftliche Prüfung und genaue Beweisführung unter Widerlegung der gegnerischen Positionen auf, d. h. wir üben „Kritik" mit wissenschaftlichen Mitteln, nur daß unsere Kritik, d. h. „wissen-

schaftliche Prüfung", zu dem vollen Resultat des Glaubens der Kirche aller Zeiten kommt, während die gegnerische Kritik zu Ergebnissen gelangt, welche entweder völlig oder doch zum Teil in Gegensatz zu Christi, der Apostel und der gläubigen Kirche Anschauung von dem Alten Testament, speciell dem Pentateuch, nach Inhalt und Entstehung tritt. Wir sind daher b) die wahrhaft kirchlich-orthodoxe Kritik, die streng bleibt an den Aussagen Christi. Somit bleibt für jene eine Mittelstellung zwischen positiv und negativ einnehmende Richtung der Gegenwart kein anderer Name als der einer „vermittelnden alttestamentlichen Kritik". Wir haben bei ihr zu unterscheiden ihren Gegensatz gegen die Radikalkritik und ihren Einklang mit derselben und sodann die einzelnen kritischen Anschauungen etlicher Kritiker dieser Richtung kurz zu zeichnen, welche mit größeren Veröffentlichungen hervorgetreten sind.

1. Der Gegensatz der vermittelnden Kritik zu der Radikalkritik. Er ist a) der Gegensatz zu dem Princip derselben. Die vermittelnde Kritik weist die pantheistisch-naturalistische Grundanschauung der Radikalkritik ab, erkennt Wunder und Weissagungen in der Schrift als möglich und wirklich an, möchte im Unterschied von der radikalen „Religionsgeschichte des hebräischen semitischen Völkerzweiges" eine offenbarungsmäßige „Heilsgeschichte" innerhalb des von Jehovah erwählten Heilsvorbereitungsvolkes Israel zum Zweck der Erscheinung des gottmenschlichen Erlösers und seines neutestamentlichen Reiches festhalten, lehnt daher auch b) das evolutionistisch-pantheistische Schema von Vatke bezüglich der religiösen Entwicklung Israels ohne übernatürliche Faktoren oder auch nur den Analogiebeweis aus der Religionsgeschichte heidnischer Völker ab. Damit ist allerdings ein unüberbrückbarer Graben im Princip gezogen zwischen der gläubigen Vermittlungskritik und der radikalen, in religionsgeschichtlicher Beziehung, und nicht ohne Segen sucht daher jene die Radikalkritik nach religionsgeschichtlicher Seite in einzelnen Positionen zu bekämpfen, indem sie etwa die litterarische Frage des Pentateuchs auf sich beruhen läßt und obgleich hierin nach links geneigt, doch zum Zweck der Polemik und Apologie gegenüber der Radikalkritik die litterarische

Frage nicht geltend macht. So z. B. der die Quellenscheidung noch nicht aufgebende James Robertson, v. Orelli, Öttli, ferner Bestmann, auch Sellin u. a., welche auf den von den Radikalen noch mehr oder weniger stehengelassenen prophetischen Büchern, vor allem auf Amos und Hosea, fußend, von da aus auf die Vorgeschichte Israels, sowie auf die mosaische grundlegliche Zeit zurückschließen und finden, daß diese von den Gegnern anerkannten Propheten nichts wissen von einer aus Fetischismus sich nach und nach zu höheren religiösen Vorstellungen emporarbeitenden Entwicklung Israels, auch nichts von den Patriarchen als Sagengestalten oder von Moses Zeit als dunkler Sagenzeit, sondern thatsächliche Geschichte darin erkennen. Dabei aber ist es bei der gesamten Vermittlungskritik unverständlich, weil inkonsequent, wenn sie dennoch diese Vorgeschichte nur „im wesentlichen" oder in der „Hauptsache" als Thatsache anerkennt und das Einzelne skeptisch rationalisiert oder preisgiebt, sogar in der Zeit Moses Konzessionen zu gunsten „sagenhafter Wucherungen" in der Geschichtsdarstellung der Schrift statuiert und solche „legendarische Bestandteile" selbst in den Elia- und Elisa-Geschichten noch findet,[1])

[1]) In seiner Schrift „Die alte Religion Israels vor dem achten Jahrhundert v. Chr.", übersetzt herausgegeben von v. Orelli, 1896, setzt James Robertson im achten Jahrhundert v. Chr. ein, in dem die negative Kritik den Beginn höherer Kultur und Religion in Israel ansetzt, während vorher noch Götzendienst und weiter zurück der reine Fetischismus in den rohen Stämmen Israels herrschte. Die Propheten des achten Jahrhunderts aber setzen einen von ihren Vorgängern her überkommenen und bei dem Volk bereits als autoritativ feststehenden Schatz von Geschichte und Lehre voraus. Schon die Thatsache der Existenz jener Litteratur läßt auf das Dunkel der alten Zeit ein der biblischen Auffassung günstiges Licht fallen. Aber auch ihr Geschichts- und Lehrschatz, auf dem jene Propheten, unbestritten von ihrer Zeit, fußen, sind ihnen unbestreitbare Thatsachen von höchster Bedeutung für die Wahrheit. Und es sind die gleichen wie die im Pentateuch berichteten. So die Befreiung aus Ägypten und die Führung durch die Wüste. Sie kennen den Vorrang Judas um des Hauses Davids willen, sie reden von der Untreue Israels von Anfang an gegen seinen Gott und von Jehovahs Treue, Liebe, Geduld. Wie paßt das zu dem Geschichtsbild der negativen Kritik, das keine Patriarchen kennt und nichts Sicheres von Mose? Wo bleibt die alte Natur- und bloße Volksreligion Israels mit ihren Sinai- und Kanaangötzen vor diesen Propheten? Wo der Ahnendienst, Baum- und Steinkultus, Molochdienst, Menschenopfer ꝛc., welche die vorprophetische Religionsstufe des Altisrael kennzeichnen sollen? Was davon wahr ist, das war der

Konzessionen an den naturalistischen Rationalismus, welche von dem supranaturalistischen Princip aus absolut keinen Sinn haben und auch in ihrer Berechtigung in keiner Weise nachweisbar sind, da anderweitige Quellen der Vergangenheit über die gleichen Ereignisse nicht zu Gebote stehen, von denen aus Beanstandungen der Er-

---

abusus des unbekehrten, dem Gesetz widerstrebenden sündigen Herzens, den auch die Propheten fortwährend in diesem Volk zu bekämpfen hatten bis zum Exil. Eine Analogie bietet der heidnische Aberglaube der christlichen Völker bis heute trotz des Neuen Testaments. Der Name Jahve schloß von Anfang an einen reineren Gottesbegriff in sich. Und wie konnte aus der Naturreligion der reine ethische Prophetismus erwachsen? Ein unverständliches Rätsel! Auch zeigen uns die Propheten, ja die Richter- und Samuelsbücher sogar, schon weit frühere positive Ordnungen des religiösen und moralischen Lebens Israels. In sehr klarer Sprache und vornehmer Diktion führt Robertson seine Deduktionen aus. Kein Wunder, daß er der Liebling aller vermittelnden alttestamentlichen Theologen geworden ist. Denn er rührt ihre Lieblingshypothese dabei nicht an, die sogen. Quellenscheidung, weil er ihr selbst nicht völlig ablehnend entgegensteht und den P nur auf mosaischen Grundlagen, wie auch Strack, König ꝛc., ruhen läßt, dagegen von „Fortbildungen", „Umarbeitungen" des mosaischen Grundgutes zu wissen glaubt, ohne davon das Geringste beweisen zu können. So ist Robertson in der litterarischen Frage genau ebenso ein Vermittler, wie die andern. Nur verzichtet er auf Hervorkehrung dieser Frage und glaubt, daß man auch ohne sie die Heilsgeschichte ihrem Gange nach sichern könne, lediglich von den Propheten aus rückschließend. Diesen Irrtum werden wir am Schluß würdigen. Ähnlich, wie er, verfahren auch andere, wie z. B. Sellin, der in den ersten zwei Heften seiner „Veröffentlichungen über israelitische und jüdische Religionsgeschichte" denselben Beweisgang einschlägt, dabei aber erklärt, daß er durch sein Gewissen verbunden sei, unsern Standpunkt als einen „Vandalen-Repristinationsstandpunkt" zu verwerfen. In gleicher Richtung verfährt der Vermittlungskritiker Bestmann in seiner „Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes", 1. Bd., in der er polemisch-apologetisch der extremen Kritik entgegentritt. Er sucht darzuthun, daß die Propheten und poetischen Bücher, die er hinzunimmt, eine religiöse und sittliche Anschauung darstellen, da die prophetische Litteratur Altisraels (Israels vor dem Exil) die Lied- und Spruchlitteratur wesentlich voraussetze, und daß diese poetischen und prophetischen Strömungen sich nicht begreifen lassen ohne Voraussetzung der heilsgeschichtlichen Thatsachen der Thora, so daß also der alte Gang: Mose, David, Propheten wieder in sein Recht eingesetzt erscheint, was den Inhalt des Pentateuchs betrifft. Die litterarische Frage des Pentateuchs ist ihm hierbei Nebensache, doch auch er hat mit der Quellenscheidung nicht entschieden gebrochen, und Mose ist ihm also nicht der Verfasser des Pentateuchs.

zählungen des Pentateuchs und der sonstigen kanonischen Schriften wissenschaftlich berechtigt wären. Vielmehr sind solche Konzessionen bloße principwidrige, subjektivistische und antihistorische Willkür.

2. Der Einklang der Vermittlungskritik mit dem Radikalismus. Aber neben dieser grundsätzlichen Verschiedenheit besteht doch nach anderer Seite ein verhängnisvoller Einklang dieser gläubigen vermittelnden Kritik mit der radikal-ungläubigen kritischen Stellung. Er liegt eben in der Behandlung der litterarischen Frage und der Methode, diese Frage zu lösen.[1]) Sämtliche vermittelnden Kritiker, selbst die am

---

So dankenswert auch nun dergleichen apologetische Versuche sind, mögen sie immerhin die litterarische Frage des Pentateuchs nicht in Anspruch nehmen, so ist damit doch nur halbe Arbeit gethan. Und zwar aus folgenden Gründen: 1. werden auf diesem Wege nur wichtige Hauptthatsachen des Pentateuchs gegenüber der Radikalkritik gedeckt. Aber nicht die ganze Geschichte Israels bis Mose in ihren Einzelheiten. Daher überall das Wort „im wesentlichen". Und doch muß die Kirche bis zu dem Standpunkt von Act. 24, 14 und 2. Tim. 3, 15 ff. auch mit ihrer Wissenschaft kommen. 2. ist damit nur bewiesen, daß um 700 Jahre nach Mose und weiter zurück diese Geschichts- und Lehranschauung in dem Volk Israel geherrscht habe. Ob dieselbe jedoch mehr als bloße sagenhafte Grundlagen habe, das weiß damit allein noch niemand. Man vergleiche die Analogie anderer Völker. 3. Nur für den inspirationsgläubigen Theologen, und zwar im echt biblisch-kirchlichen Sinn, würde die Thatsache, daß auch die Propheten Israels diese Tradition vertraten, eine Garantie bieten, daß es eine Tradition von Thatsachen sei. Gerade aber auf die Gegner kann diese ganze Beweisführung keinen Eindruck machen, da sie rein empirische Gründe der geschichtlichen Wissenschaft allein gelten lassen. So ist der einzige wissenschaftliche, gegenüber der modernen Kritik zum Ziel führende Weg der profanhistorische, wie wir ihn entwickelten, der die Authentie und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs selbst gemäß unserer Methode feststellt, die auf dem profanlitterarischen Gebiet gültig ist.

[1]) Bei Behandlung der litterarischen Frage versäumen sämtliche Vermittlungskritiker die gesunde für die Profanlitteratur gültige Methode, wie wir sie unsern positiven Darlegungen vorangestellt und entwickelt haben, nämlich die gründliche Erhebung vor allem der wichtigsten, weil objektivsten Zeugnisse, des äußeren und des inneren direkten Zeugnisses, welch letzteres das Selbstzeugnis des Buches heißt. Sie gerade bieten den stärksten von dem Belieben des Subjekts unabhängigsten Beweis auf dem Boden der Geschichte. Wer ihn verschmäht, kann bei keinem Buch der Vergangenheit über bloße

meisten rechtsseitigen, Robertson, Orelli, Öttli, Strack, Bestmann, Lotz, Volck, Sellin und andere ähnliche, sie alle huldigen noch der Quellenscheidung, halten sie für wissenschaftlich notwendig, weisen damit Mose höchstens einen größeren oder kleineren Quellenanteil zu, ohne letzteren mit Sicherheit feststellen zu können, lassen diese „Quellen" auf Grund ihrer litterarischen Methode, abgesehen von dem willkürlich bestimmten und doch meist nochmals „überarbeiteten" sogen. „mosaischen Gut", frühestens 400 Jahre nach Mose mit dem Ur-J-E den Anfang nehmen und den eigentlichen Verfasser unseres Pentateuchs nicht, wie noch Astruc-Eichhorn, den Mose sein, sondern nach vielfachen Redaktionen und Umgüssen einen völlig unbekannten letzten Redaktor zu oder nach Esras Zeit, ganz wie die Radikalen, das Ganze also kein von Anfang an planmäßig angelegtes Werk eines mit den Hauptereignissen gleichzeitigen Mannes, des größten fundamentalen Propheten Israels aller Zeiten, dessen Person schon die volle und einzige Bürgschaft zu leisten vermag für die authentische und göttlich inspirierte, daher menschlich wie göttlich glaubwürdige, Darstellung jener großen grundleglichen Zeit Israels. Vielmehr sinkt dasselbe in den Händen der vermittelnden Kritik herab zu einem Sammelwerk eines tausend Jahre nach Mose lebenden Unbekannten, der lediglich Urkunden zur Verfügung hatte, welche, nach mindestens vierhundertjähriger mündlicher Sagenzeit, diese mündlichen Sagen zum erstenmal allmählich und in vielfach ganz widersprechender Weise von Unbekannten (E, J, D, P) aufgezeichnet enthielten und sich von etwa 1100 v. Chr. bis zur Zeit des Exils hin bildeten, aber schon vor dem letzten Redaktor, dem Verfasser des Ganzen, vielerlei Umarbeitungen, Zusammenarbeitungen, Umgüsse, Ergänzungen, Abstriche durch RR (Redaktoren) erfuhren, so daß thatsächlich niemand mehr wissen kann, was jene spät entstandenen „Quellenschriften" enthielten, sondern nur, was die zahlreichen

---

Wahrscheinlichkeiten hinauskommen. Daher die Verwirrung der Kritiker. Einer hat so viel Recht für seine Hypothesen, als der andere. Der bloße innere Judicienweg ist durchaus subjektiv, wie wir principiell und thatsächlich bewiesen haben. Und diesen allein behalten diese sämtlichen Kritiker übrig. Vgl. Methode der kritischen Untersuchung, § 7 ff.

Redaktoren aus denselben zu machen für gut fanden.[1]) Daß damit jede menschliche Glaubwürdigkeit der Thatsachen in diesem so entstandenen Sammelwerk unseres jetzigen Pentateuchs aufhört, ist unwidersprechlich. Jede Annahme einer Glaubwürdigkeit, die

---

[1]) Was aus dem geschichtlichen Inhalt des Pentateuchs wird, wenn man einmal die Quellenscheidung annimmt, das hat Meinhold in zwar für die Vermittelnden höchst unangenehmer, daher von ihnen desavouierter, aber trotzdem ganz unwiderleglicher Weise an verschiedenen Beispielen gezeigt (vgl. sein „Wider den Kleinglauben", 2. Aufl. 1895). „So an den Abrahamsgeschichten. Er sagt vollständig wahr § 8: Wer in diesem Punkte der Litterarkritik nachgiebt, muß dann auch (aus der Quellenscheidung) die weiteren Konsequenzen ziehen. Es ist mit Recht von den strengeren Schülern von Fr. Delitzsch als unhaltbar empfunden (Driver ꝛc.), wenn Delitzsch annimmt, der Pentateuch sei aus drei Quellenschriften zusammengesetzt, deren keine über die Richterzeit hinaufgeht, und nun dennoch die Entwicklung der Menschheits- und Volksgeschichte nicht an der Hand dieser Quellen, sondern an der Hand des Produktes des letzten Redaktors derselben und seiner Vorgänger giebt, welche die Quellen nach eigenem Ermessen völlig umgearbeitet haben. Freilich besitzen wir diese Quellen nun nicht mehr an sich, können also in Wahrheit nur aus der redaktionell zu dem jetzigen Ganzen um- und zusammengearbeiteten Darstellung entnehmen, was der letzte Redaktor als den Gang der Geschichte Israels ansah, nicht wie der Gang nach den Quellen war. Daher fängt z. B. nicht die urkundliche heilige Geschichte, sondern nur die Geschichte der esranischen Thorabuchredaktion mit dem „Protevangelium" (Gen. 3) an, welches Delitzsch so harmlos, als von seinem kritischen Standpunkt aus unberechtigt, an die Spitze seiner „messianischen Weissagungen" stellt, obgleich nun für ihn nach seiner Quellenscheidung nur eine Quelle J so anfängt und es fraglich ist, ob der Redaktor diese Quelle nicht umgeändert hat, die Quelle P aber nichts von dem Sündenfall zu wissen, sondern die Abnahme der Lebenszeit als etwas Naturgemäßes angesehen zu haben scheint. Daß er auch vom Sündenfall und seinen Folgen wußte, ist eine Notaushülfe, aber völlig unbeweisbar. Es ist unhaltbar, wenn Delitzsch ein Bild von der patriarchalischen Vorgeschichte Israels entwirft, das der Hauptsache nach aus einer Quelle entnommen ist und zwar aus einer solchen, welche auch von ihm erst um 900—800 v. Chr. angesetzt wird, also um über tausend Jahre von den Ereignissen getrennt ist. Was würde man von einem Historiker sagen, der eine Erzählung über Karl den Großen heute verfaßte, ohne irgend eine schriftliche Quelle jener Zeit selbst zu Grunde legen zu können, bloß auf Grund von Sagen? Aber noch unhaltbarer ist es, den Geschichtsverlauf von einem Mosaik der verschiedensten spät entstandenen sogen. Quellen zu entnehmen, um, wie z. B. Köhler, den angenommenen Quellen zum Trotz dies als thatsächliche

man dem Inhalt beimißt, ist trotz der Gegenbehauptungen der vermittelnden Kritiker lediglich Sache guten Willens, Folge des Glaubensstandpunktes dieser Kritiker, der vor der wissenschaftlichen, logisch nötigen Konsequenz der hier allein wissenschaftlich

---

„Geschichte des Reiches Gottes" zu betrachten. Das ist dann vielmehr ein Bild der Ansichten von der Geschichte Israels, wie es sich auf Grund der verschiedensten und widersprechendsten Berichte in der Zeit zwischen 800 und 400 v. Chr. schließlich gebildet hatte." Doch treffen diese das Hauptwerk Köhlers, seine „Biblische Geschichte", anlangenden Worte jetzt nach seiner letzten Veröffentlichung „Zur Kritik des Alten Testaments" nicht mehr zu, wo Gen. 1—11 als wirkliche Geschichte aufgegeben ist. Vielmehr kann sich Meinhold fast die gesamte Ausführung Köhlers zu seiner „großen Freude" aneignen. Meinhold fügt mit Recht hinzu, daß ein Zeitraum von mindestens 400 Jahren zwischen Moses Zeit und erster Aufzeichnung des EJ viel zu groß ist, um für die Wahrheit dieser EJ-Berichte nur noch einen Funken Zutrauen zu erwecken. Zwischen Abraham und Mose lägen aber mindestens 700—800 Jahre. Bis zur JE-Quelle noch ca. 400 Jahre, somit über 1000 Jahre zwischen der Patriarchengeschichte und der ersten Aufzeichnung des J. Eine Rückwärtsinspiration des EJ in streng altdogmatischem Sinn könnte allein die Glaubwürdigkeit retten. Ganz und gar hier mit Meinhold einverstanden. Er ist klar, konsequent und wahr. Die Sachkritik hängt durchaus an der Litteraturkritik, so sehr sich auch die Vermittelnden gegen diese klare Thatsache sträuben, weil sie entweder zu Mose zurückkehren oder den Glauben an die Wahrheit des Berichteten aufgeben müssen. Beides wollen sie nicht. Sie möchten die Thatsächlichkeit der Geschichte gegen die Radikalen und zugleich mit diesen die Quellenhypothesen gegen uns festhalten. Aut-aut heißt es aber hier. Genau so widerspruchsvoll vermittelnd ist Lotz („Geschichte und Offenbarung", S. 283). Aber daß er bekennt: „Sage ist nicht Geschichte" und dennoch es als seine unerschütterliche Überzeugung ausspricht, daß die Patriarchengeschichte thatsächliche Wahrheit sei, obgleich tausend Jahre lang bloße Sage: das ist ein liebenswürdiger Selbstwiderspruch, der seinen christlichen Glauben beweist, womit er aber nicht den wissenschaftlich-historischen Beweis für diesen Glauben geliefert hat. Dieser ist nur auf unserm Wege wissenschaftlich zu erbringen, nicht durch Quellenscheidung. Freilich beginnt seine Skepsis folgerecht schon leise in dem Satz, daß er „nicht ausmachen wolle, daß alle einzelnen in der Genesis erzählten Umstände sich so zugetragen haben". Auch ihm bleibt nur ein Wahrheitskern. Welcher? und aus welchen wissenschaftlich-historischen Gründen? Nein, die Quellenscheidung führt unerbittlich in die Skepsis bezüglich des Inhalts. Ebenso ist Abrahams religiös-sittlicher Standpunkt nur aus dem Glauben an Christum oder die Propheten des achten Jahrhunderts heraus gezeichnet,

konsequenten radikalen Kritik zurückschreckt, eine Ehre für ihren noch für sie maßgebenden neutestamentlichen Glauben an Christi Stellung zu dem Alten Testament, aber ein Zeichen völliger wissenschaftlicher Inkonsequenz trotz aller Einzelgelehrsamkeit. Aber auch

---

nicht aus der Konsequenz der Wissenschaft. Lotz ist uns vom ersten Begegnen an so teuer geworden, daß wir das Wort auf unsere innere Stellung zu ihm getrost anwenden: „Die Liebe hoffet alles." Sucht man aber wie Kittel („Geschichte der Hebräer", 1888) in den gemeinsamen Zügen der Quellen den historisch haltbaren Rest, so ist dieser nur ein dürftiger Schatten der Geschichte des Pentateuchs. Bei Abraham besteht er schließlich darin, daß ein sogen. Abram einst aus Mesopotamien nach Kanaan einwanderte. Gerade die Hauptsachen, die dem Christen allein von Bedeutung sind, betreffen die widerspruchsvollen Darstellungsteile. Nicht bloß in Nebensachen weichen die Darstellungen der verschiedenen Quellen voneinander ab, wie König es irrig darstellt. Man lese in Meinholds Schrift die Geschichte Abrams gemäß der Quellenscheidung, S. 14 ff. Da hebt eine Quelle die Aussagen der andern auf. Es bleibt so viel als nichts von unserer biblischen Geschichte als gemeinsam sichere Tradition. Ob man dann die „Quellen" etwas höher hinaufrückt als Wellhausen, ist bedeutungslos. Auch Wildeboer beweist, wie der Inhalt bei der Quellenscheidung leidet (S. 77). Er pflichtet Budde bei, der in seiner „biblischen Urgeschichte", 1883, welche die meisten Kritiker anerkennen, von J^1 den Kain zum Vater des Menschengeschlechts machen, ihn aus Eden verjagen läßt um der Sünde willen, der ihn Ackerbauer, dann Nomade werden läßt. Der J^1 weiß nichts von einer Sintflut. Das andere hat erst J^2 und E dazugethan. Dazu gelang es, noch einen J^3 zu erspüren, der die ursprüngliche hebräische Tradition noch mehr gefälscht hat. Es ekeln einen diese Exercitien des subjektiven Scharfsinns geradezu an, und dieses so entstehende Gewirr von widerspruchsvollen „Quellen" ist reine Phantasie, nicht Wissenschaft. Und wenn endlich Strack („Einleitung") die Quellenscheidung damit annehmbarer zu machen sucht und das auch in seinem „Kommentar" von neuem betont, daß die Glaubwürdigkeit erhöht werde, wenn man über dieselbe Sache statt einer Quelle, nämlich Mose, drei Quellen, E, J, P, habe, so ist das richtig, aber nur dann, wenn diese drei Quellen a) ähnlich wie die drei Evangelien in reichstem Maße zusammenstimmen, ohne als pedantische Abklatsche voneinander aufzutreten; b) wenn sie als echt und aus der Zeit der Ereignisse stammend erwiesen werden können, wie das bei den Synoptikern der Fall ist. Außerdem ist ein Evangelium, wie das des Johannes, aus apostolischer Zeit mehr wert als etliche fünfzig Evangelien aus dem Ende des zweiten oder aus dem dritten oder vollends gar dem achten und neunten Jahrhundert nach den Ereignissen, wie das bei J, E, P in noch höherem Maß der Fall ist. Nach Strack brauchte es nur recht viele Schriften zu geben. Ob sie echt und zeitgenössisch sind, das bliebe sich

jede moralische[1]) und göttliche Glaubwürdigkeit verliert der Pentateuch in den Händen der vermittelnden Kritik, da sie einen Inspirationsbegriff, wie er den Alten gegenüber jeder Kritik a priori kraft ihres Glaubens an Christi und der Apostel Zeugnis von Inspiration volle Sicherheit über Inhalt und Entstehung des Pentateuchs bot, nicht mehr besitzen, vielmehr sämtlich den orthodoxen, lediglich auf dem Zeugnis des Neuen Testaments, vor allem 2. Tim. 3, 15 ff., ruhenden Inspirationsbegriff als „gefallen" erklären und die Hülfeleistung des heiligen Geistes bei Niederschrift dieser Ver-

---

gleich. All diese Ausreden machen die Quellenscheidung nur in ihrem Nichts offenbar. Welches die Folgen für die Glaubwürdigkeit des Inhalts sind, welche aus jeder, auch der gemäßigten, Quellenscheidung des Pentateuchs sich ergeben, das hat niemand klarer und treffender gezeigt, als Dr. Green, der ehrwürdige größte alttestamentliche Theologe Amerikas in Princeton, in seinem „The higher criticism", 1895, S. 158 ff., reproduziert auch in „Rätsels Lösung" II, 2, S. 162—170. Es ist sehr der Mühe wert, diese Darlegungen nachzulesen. Wer durch sie nicht von der Verehrung dieser auch wissenschaftlich, wie in einem Anhang noch gezeigt wird, völlig unhaltbaren Scheidungsversuche des einheitlichen Textes, geheilt wird, der möge ruhig seine Liebhaberei und Spielerei unter dem Titel „Wissenschaft" forttreiben. Wir stören ihn darin nicht. Auch Sir Muir in seiner „Abfassung des Deuteronomiums" (Leipzig 1896) hat in schlagender Weise an dem Beispiel der mohammedanischen Tradition gezeigt, was aus dem Inhalt des Pentateuchs geworden wäre, wenn diese Kritik recht hätte.

[1]) Daß der Pentateuch auch jede moralische Glaubwürdigkeit unter den Händen der gesamten Kritik der Gegenwart verliert, ist klar. Alles, auch alle Selbstzeugnisse und das von ihnen Verbürgte, ist selbst nach Strack, König, Öttli, Driver, umsomehr aber nach den Radikalen, „um- und überarbeitet" oder „gefälscht". So vor allem das Deuteronomium, aber auch der P, ja selbst das Bundesbuch, das Stationenverzeichnis. Die ganze Tradition ist ferner von dem Chronisten nach Wellhausen wissentlich „übermalt und gefälscht", der ihn empörend und skandalös behandelt („Prolegomena", 2. Teil) mit seinen zahllosen Tüfteleien und Scheinbeweisen. In geringerem Maß ist die Tradition verschlechtert in den Büchern Richter bis Könige, die „überarbeitet" sind im Sinn der deuteronomischen und levitischen Fälschung. Vgl. zu dem allem „Rätsels Lösung" II, 2 und „Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht", 1897 (Gütersloh). Und diese Fälscher sollen dennoch „heilige inspirierte Männer" nach 2. Tim. 3 bei Driver, Öttli u. a. sein! Der heilige Geist ein Falsifikator „zu gutem Zweck"! Wohin führt diese Vermittlungstheologie? An dieser sittlichen Frage müßten jedem die Augen über die Quellenscheidung aufgehen.

fasser der „Urkunden" und der Redaktoren allerhöchstens eine allgemeine illuminatio sein lassen, welche keine Garantie bietet für völlig treue Fixierung im Sinne Gottes selbst, wenn sie nicht vielleicht gar die Schriftlegung und Redaktionen rein menschlich unter der allgemeinen „Vorsehung Gottes" geschehen sein lassen. So wird in That und Wahrheit die Schrift, hier der Pentateuch, zu einem rein menschlichen Bericht über Sagen von Gottesoffenbarungen. Er verliert seinen göttlichen Charakter und damit auch die noch festgehaltene Heilsgeschichte darin, in der von göttlich verbürgter Weissagung und Typik, z. B. in dem P, keine Rede mehr sein kann. Das ist nicht der Pentateuch Christi.[1]) Daher

[1]) Aus den modern-kritischen Händen erhalten wir einen Pentateuch, der keine Heilsgeschichte mehr enthält, weil er nicht ein Erzeugnis des heiligen Geistes ist. Es fällt alle Beziehung auf Christum zusammen. Natürlich. Die Kultusgesetze des P sind eine Falsifikation auf den Namen Gottes und des dieselben von ihm empfangenden Mose. Mose hat sie nicht empfangen von Gott und nicht so, wie sie da stehen, auf die Zukunft authentisch in Schrift gefaßt. Sie sind, vielleicht bis auf etliche mosaische Grundlagen, ein bloßer Aufbau von Menschen ersonnen und auf Mose und Gott gedichtet. Wie sollte dieses heilige Zelt mit seinem Inhalt, mit seinen Opfern, mit seinem Hohenpriester, mit seinem Versöhnungstag eine planmäßige, von Gott selbst beabsichtigte und geordnete typische Weissagung auf den Erfüller dieser Schattenrisse sein? Nur wenn eine Offenbarung Gottes an den menschlichen Mittler Mose bis auf das kleinste Detail stattfand, wäre das möglich, da nur er seinen Plan, den er zum Heil der Welt entwarf, kennt und offenbaren kann. Was spätere Priester, noch dazu unter falschem Namen, hervorbrachten, war reines Menschenwerk und beschmutzt mit Trug, nicht fähig, dem Geiste Gottes zu dienen. Auch die persönlichen Vorbilder auf das Neue Testament, ein Abel, ein Henoch, ein Noah, ein Abraham, Isaak, ein Joseph, Mose, fallen dahin. Ferner die Wortweissagungen eines Noah, eines Jakob vom Schilo halten vor der Quellenscheidung nicht stand. Alles das ist ja von wissenschaftlich-historischem Standpunkt aus nicht als Thatsache mehr zu beweisen, sobald es nicht von Mose überliefert ist, der allein menschlich wie theopneustisch Garantie dafür sein kann, sondern auf tausendjähriger mündlicher Sage ruht und lediglich die Ansicht des Redaktors enthält. Kurz, das einzig Wahre ist von der Quellenscheidung aus die radikale Anschauung. Sie hat wenigstens Sinn und Verstand. Eine solche Schrift ist nicht die des Sohnes Gottes, der Apostel, der gläubigen Kirche aller Zeiten, deren Centrum Christus in seiner Vorausdarstellung ist. Dann weg mit ihr aus Kirche und Schule! Und mit ihr auch das Neue Testament,

aber müssen sie auch Christo, der ihnen noch der wahre ewige Sohn Gottes, ihr Herr, ist, den Gehorsam des Glaubens in diesem Punkt aufkündigen und sie thun es thatsächlich unter allerlei haltlosen Vorwänden.[1]) So geht diese vermittelnde Kritik einen dreifachen verhängnisvollen Irrweg, der sie nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommen läßt, einen litterarischen, moralischen und religiösen Irrweg.

3. Etliche Anschauungen vermittelnder Kritiker. Wir beginnen mit denen, die bereits der Grenze des Wellhausenianismus sich nähern, und schließen mit denen, welche der gläubigen Anschauung sich noch am meisten nähern. Von jenen führen wir hier nur als Typen an König, Strack, Driver. Von diesen aber Klostermann und den Delitzsch früheren Datums.[2]) Auch die Hypothesen der zwei letzten können wir

---

das ganz auf dem Alten, besonders dem Pentateuch, in Geschichte und Lehre ruht und nur die Erfüllung desselben ist. Wer das nicht einsieht, ist lediglich zu bedauern. Entweder Quellenscheidung und dann auch konsequenter Radikalismus mit Christus, der nur mehr „Prophet des reinsten Gottesbegriffs und der Moral" ist, aber nicht der wahre Sabbath, der wahre Hohepriester und Tempel und Opfer, das wahre Passah, und sein Todestag nicht der wahre Versöhnungstag, seine neutestamentliche Zeit nicht das wahre Freijahr. Oder aber alles dieses und dann Mose der Verfasser des dies alles enthaltenden Pentateuchs. Alles andere ist „halbe Arbeit" (Meinhold), sofern es sich um Wissenschaft handelt.

[1]) Diese Vorwände sind: a) wissentliche Accommodation Jesu an die Wahnvorstellungen der Juden. Das ist selbst Meinhold etwas zu stark gegen die Moral Jesu. Oder b) Accommodation aus Unwissenheit Jesu infolge der Kenosis. Aber was Jesus kraft selbstgewollter und vom Vater gewollter Entäußerung nicht wußte, das sagte er auch nicht aus. Was er sagte, war stets wahr und das wußte er. Ein „irrender" und doch redender Christus, der dazu mit großem Ernst seine Jünger an seine Rede bindet (Joh. 8, 31. 32), wäre der Tod des ganzen Christentums. Die ausführlichen Beweise siehe „Rätsels Lösung" I und II, 1, S. 1 ff.

[2]) 1. König („Einleitung in das Alte Testament", 1893) erkennt ein mosaisches Gut an, nämlich Dekalog, Bundesbuch, dann Ex. 34, 10—26, endlich Ex. 15; Num. 6, 24—26; 10, 25—36; 21, 14 f.; V. 17 f.; V. 27—30. Von Mose als vormosaisches Erbe, als älteste Baumaterialien übernommen, unbestimmbare schriftliche Aufzeichnungen, dazu mündliche Tradition. Insonderheit weist König die Sagenhaftigkeit der Patriarchengeschichte ab. Abram ist normalgebildetes Wort aus Abi-râm verkürzt = mein Vater ist hoch. Vor allem das durch

nicht als wissenschaftlich berechtigt anerkennen, obgleich sie noch am ehesten tragbar wären, weil das gesamte äußere nachmosaische Zeugnis, ferner das innere direkte Selbstzeugnis, endlich eine reiche Anzahl Indicien nur und allein auf Mose uns weisen und der Sohn Gottes das göttliche Siegel der Bestätigung auf dieses dreifache, wissenschaftlich gültig von uns erwiesene äußere und

---

Keilinschriften bestätigte Kap. 14 der Genesis echtes Urgut. Echt auch Gen. 49, 3—7. Aber die andern Teile des Segens Jakobs sollen erst bei späterer Wiederholung ihre jetzige Gestalt erhalten haben. Exodus bis Deuteronomium spiegeln in ihrem gesetzlichen und geschichtlichen Inhalt die Wirklichkeit der mosaischen Zeit wieder, aber doch in zum Teil erst vermittelter Weise. Die in „allen Schichten" der israelitischen Litteratur übereinstimmenden Elemente müssen als richtig bezeichnet werden. Eine (!) anerkannte Gesetzgebung setzen die Propheten als Basis und Norm voraus. Eben die obengenannte. Aber es ist eine „primäre, sekundäre, tertiäre Bauschicht" im Pentateuch verarbeitet, die jehovistische, wobei Gen. 20 ein zweiter elohistischer Erzähler eintritt. Die Zeit von E² in der Richterperiode, des J zwischen David und Salomo. Doch besteht die jehovistische Schicht wieder aus unabtrennbaren Schichtenteilen. Dann die Schicht des Deuteronomiums. Das Urdeuteronomium bestand aus 4, 45. 46; 5—26; 28, 1—46; 31, 9—13. Es hat eine mosaische Grundlage, ist aber in der Richterzeit umgearbeitet, und nochmals um 722. Endlich P ist eine Sammlung von mündlichen Traditionen in den Priesterkreisen, von Aarons Familie beginnend. Die schließliche Gestaltung des ganzen P oder seiner jüngeren Teile fällt hinter JE und D, zwischen 600—500. Die Vereinigung von JED mit P geschah wohl durch Esra. Esra also ist der Schlußverfasser resp. Redaktor unseres Pentateuchs. Alles also unsicher, schwankend, Trümmer rettend, von Umarbeitungen redend, die auf keiner J-Notiz beruhen, lediglich alles subjektive Annahmen, bewußte Fälschungen notwendig machend. Die feste, sichere, profanhistorische Methode mit ihren sicheren Ergebnissen wird für nichts geachtet. Was König seit Jahren gegen mich aufgebracht hat, sind nach seinem eigenen Geständnis „Plänkeleien". Die Burg hat er nicht angerührt.

2. Strack tritt in anerkennenswerter Weise gegen Wellhausen auf bezüglich des P, der vor Ezechiel zu setzen ist. Ebenso bezüglich der Abfassung des Deuteronomiums zu Josias Zeit. Er verzichtet darauf, die Abfassungszeit von J, E, D und P „auch nur annähernd zu bestimmen." Das Bundesbuch ist von E aufgenommen. Beide gehörten zu den Quellen des D. Als D eingefügt wurde, war JE schon mit P verbunden. Er folgt hier Dillmanns Ansicht. Das Esranische Werk (Neh. 8) war der ganze Pentateuch. Das sind freilich dürftige Resultate. Es ist ein Bekenntnis, daß man nichts weiß. Aber so geht es, wenn man die Einfalt beiseite läßt, die naturgemäße

innere Zeugnis drückt. Dies Siegel bindet unsern Glauben. Und die wenigen „Antimosaica“ (Postmosaica) können im Sinn der mosaischen Abfassung aufgefaßt werden. Sobald man von der nach wissenschaftlich gültiger Methode allein begründbaren Mosaität des Pentateuchs abgeht und statt des klar in den Urkunden überall genannten Autors des sepher ha-thora, Mose, einen un-

---

objektive kritische Methode verachtet, das äußere und die Selbstzeugnisse nicht gelten läßt und nur Judicienkritik treibt. Da steht alles auf dem eigenen Meinen und Fühlen. Wir unsererseits haben Gewißheit und darum Freudigkeit. Uns bezeugen das äußere, das Selbstzeugnis und viele Judicien: Mose hat dies Werk geschrieben. Und Christus spricht Ja dazu. Wie sicher ist dieser schlichte profankritische Weg und wie köstlich das Ziel: Gewißheit!

3. Driver nähert sich noch mehr als König dem Wellhausen und sucht umsonst gegen die wissentliche Fälschung sich zu wehren. „Er zappelt hilflos in Wellhausens Netz.“ Vgl. mein „Die Kritik, ihr Recht und Unrecht“, 1897. Seine Ergebnisse sind ein fortgehendes zweifelndes „Vielleicht“. Mit der „größten Wahrscheinlichkeit“ wagt er es endlich doch, den JE den ersten Jahrhunderten (!) des Königtums zuzueignen. Alles vorher mündliche Überlieferung. P gehört „annähernd“ der Zeit des Exils an. Bei der Begründung geht er ganz in Wellhausens Irrwegen. Für die Abfassung nach Hesekiel nimmt er ganz wie Wellhausen Hes. 44, 6—16 als „wichtigste Stelle“ an. Auch er hat kein Verständnis für den wahren idealen Sinn dieses in alttestamentlichen kultischen Formen an Hesekiel kommenden Gesichtes der Zukunft des Gottesreiches Neuen Bundes. Er schließt in charakteristischer Weise: „Diese Argumente sind zwingend (!!) und vereinigen sich, es wahrscheinlich (!!) zu machen, daß der P in seiner Vollendung ein Werk der auf Ezechiel folgenden Zeit ist.“ Aber „er beruht auf längst vorhandenem Brauch am Tempel.“ Woher wohl dieser „Brauch“? Alle Zeugnisse der nachmosaischen Litteratur für die Existenz des Pentateuchs, ja auch nur des P, benagt seine Skeptik, gemäß welcher kein Buch des Altertums mehr als echt und glaubwürdig zu erweisen wäre. Das Deuteronomium aber ist nicht Moses Werk, also doch Fälschung? Nein, denn 1. der Verfasser spricht in dritter Person von Mose (aber 1, 9 ff. das „ich“? Und ebenso Kap. 4? Kap. 8, 1; 10, 1 ff.; 18, 15 ff.; 31, 9. 24??). 2. Die Gesetze sind zum Teil alt und die Principien mosaisch, im Geiste Moses. 3. Kein unehrenhafter Beweggrund bei dieser Maske. Kurz Driver sucht der furchtbaren Anklage auf wissentlichen Betrug bei einem vom heiligen Geist erfüllten Verfasser, da er an 2. Tim. 3, 16 festzuhalten behauptet (in welchem Sinn?), sich zu entwinden und vermag es nicht. Betrug bleibt ein Greuel vor sittlichem Urteil. Der Weg, um all

bekannten, weil ungenannten, späteren Autor resp. dann „Redaktor" annimmt, betritt man den abschüssigen, schwankenden Boden eigener subjektiver Eingebungen, statt objektiv urkundlich dargebotener Anhaltspunkte, und dann beginnt die Hypotheſen-

---

dieſe Irrgänge zu vermeiden, iſt ſo einfach. Aber auch Driver ſucht viele Künſte ohne Reſultat. Das iſt der Fluch der Quellenkonjekturen und des Abgehens von der geſunden Methode. „Sie lernen immerdar und können nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommen." Ihr „habt nicht gewollt".

4. Näher der Wahrheit als dieſe drei kommt Kloſtermann, „Der Pentateuch", Beiträge, 1893. Ergänzt: „Neue kirchliche Zeitſchrift" 1897. Seine Kritik der Wellhauſenſchen Hypotheſen mit ihrer „Mantik" iſt bedeutend, zum Teil vernichtend. Aber ſeine poſitiven Ergebniſſe ſind auch zu hypothetiſch, da auch er die von uns als naturgemäßen Weg der Unterſuchung nachgewieſene Profanmethode bisher zu wenig beachtet und zu viel bloß innere Kritik mit Hypotheſen treibt. Doch iſt ſeine Methode der unſeren vielfach verwandt und in der That weit mehr hiſtoriſch im echten Sinne, als die der Vermittelnden. Er ſetzt ein bei einem letzten Punkt, der ihm „abſolut ſicher" iſt, bei 2. Kön. 22—23, um von da rückwärts in die Entſtehung der Pentateuchteile zu dringen, ſtatt mit den unbekannten, ſelbſtgemachten J, E, D progreſſiv zu beginnen. Aber er legt 2. Kön. 22 falſch aus und ſeine Faſſung von sepher ha-thora iſt eben „abſolut nicht" ſicher. Hier beginnt der irrige Anſatz. Er geht von der joſianiſchen Zeit aus. Das gefundene Geſetz iſt ihm das Deuteronomium in ſeiner „Urgeſtalt". Man verband es mit dem älteren Werk Geneſis bis Numeri, an das ſich ſofort Joſua anſchloß, indem man Joſua abtrennte. Dabei fügte man den Schluß von Numeri und Anfang von Deuteronomium (Kap. 1—4) als Verbindungsglied hinzu und brachte es in eine dem damaligen Kultusbedürfnis entſprechende Form durch ſprachliche und ſachliche Umarbeitungen. Jenes ältere Werk Geneſis bis Numeri wird um Salomos Zeit mit Abſehen auf den Tempel verfaßt ſein, den der Verfaſſer als Ziel der ganzen Gottesführung Israels im Auge hatte. Gegen die wiſſentlichen Fälſchungen erklärt ſich Kloſtermann in den neuſten Fortſetzungen 1897 mit großem, höchſt erfreulichem Ernſt. So erſcheint uns ſeine Anſchauung noch am meiſten annehmbar, da der Verfaſſer des vordeuteronomiſchen Werkes ein Prophet ſein konnte, jedenfalls viel moſaiſches Gut beſaß, und das Deuteronomium nach ſeinem geſetzlichen Teil von Moſe ſtammt. Aber es iſt eben auch nur eine beſſere Hypotheſe. Das äußere, das Selbſtzeugnis, viele Indicien, Chriſti Zeugnis weiſen unſern Glauben wie unſere Wiſſenſchaft nur und allein auf Moſe und ſeine Zeit als Verfaſſer dieſes allerdings auch nach Kloſtermann planmäßig einheitlichen Werkes.

Für Kloſtermann, der von den ſtark nach links geneigten Kritikern abgelehnt und als „ausſichtslos" bezeichnet wird, tritt in einer kurzen Anzeige

und Konjekturenjagd, bei welcher ein Kritiker soviel Recht beanspruchen kann, als der andere. Daß aber auf dem Konjekturenwege niemals eine Gewißheit über irgend ein Buch der Vergangenheit zu erreichen ist, sondern man besser thut, dann zu sagen:

---

von Greens „Die höhere Kritik" und meiner kompendiösen Schrift „Die Kritik, ihr Recht und Unrecht" neustens in der „Ev. Kirchenzeitung", Nr. 11, ein Recensent ein. Er scheint Klostermanns Standpunkt für den besten zu halten. Ich würde mich unbedenklich für Klostermann entscheiden, wenn ich den Boden der bloßen Wahrscheinlichkeiten, also der kritischen Konjekturen, betreten wollte. Seine Konjektur bürgt doch noch eher für die Glaubwürdigkeit des Inhalts des Fünfbuches, als die Konjekturen der verschiedenen herkömmlichen Quellenscheidungen. Das muß ich immer wiederholen. Auch erklärt er sich ja neustens mit großem Ernst gegen die unmoralischen Annahmen, daß die Quellen des Pentateuchs, welche sein Redaktor verband, und die Arbeit der Redaktionen der pia fraus von Fälschern ihr Dasein verdanken. Das ist erfreulich gegenüber der Ungeniertheit, mit der man Fälschungen als unbedenklich auf dem Gebiet der heiligen Litteratur ansieht.

Zugleich hat Klostermann bis jetzt noch nicht das letzte Wort gesprochen. Es ist zu hoffen, daß er dem Mose einen möglichst großen echten Quellenanteil zuspricht und den Redaktor der Quellenmaterialien noch näher an Moses Zeit zu rücken sucht, als bisher von ihm geschah. Freilich alles nur so weit, als es sich mit seiner Gesamtkonstruktion verträgt. Man kann ja bis zu der Hypothese von Delitzsch kommen, der in der Richterzeit den josuanischen Jehovisten und priesterlich eleasarischen Elohisten verbunden werden ließ. Will man durchaus nur Hypothesen, so ist das sicher die allerbeste. Auch Briggs hielt sie vor zehn Jahren noch fest. Beweisen kann man diese so wenig, als die von Klostermann. Aber wenn es nichts anderes gäbe, dann wäre diese „Möglichkeit" die probabelste, selbst noch mehr, als die Hypothese Klostermanns. Aber ich begebe mich grundsätzlich nicht auf den Boden des Ratens. Einfach darum, weil ich festen Boden urkundlicher Art unter den Füßen habe, wie in dieser Einleitung aufs neue gezeigt wurde. Und mehr kann man doch wahrhaftig von einer historisch-litterarisch-kritischen Untersuchung nicht verlangen, als daß sie in den Geleisen der profankrittschen Regeln sich haltend a) das äußere Zeugnis, b) das innere direkte Selbstzeugnis untersucht und c) nachweist, daß damit auch die indirekten inneren Merkmale harmonieren, wenn man die Harmonie nur ehrlich sucht, statt sich mit dem ersten Eindruck des Widerspruchs zu begnügen. So macht man es ja auch im alltäglichen Leben, wo Thatsachen sich zu widersprechen scheinen oder Nachrichten davon. So machte es Leopold v. Ranke auch in seinen historischen Untersuchungen, wo er Widersprüche fand. Jede Apologie, d. h. Ausgleichung von Widersprüchen, lehnen nicht einmal die Radikalen ab. Und wenn ich nun zeigte, daß das äußere

wir wissen hier überall nichts — das ist so selbstverständlich, daß ich zum Schluß nur das eine fragen kann: warum will man denn nicht Sicheres für Unsicheres wählen, die subjektive Methode der Forschung verlassen und den Pentateuch ganz nach der ver-

---

Zeugnis von der Chronik bis Josua, dann das innere Selbstzeugnis klar auf Mose und auf keinen andern Autor weist, warum will man dies Resultat nicht freudig anerkennen? Warum hat man doch eine so unüberwindliche Abneigung gegen Mose, dessen Autorschaft allein den Inhalt des Pentateuchs über allen Zweifel erhebt? Man hat bis auf diese Stunde, so oft man sich auch mit mir beschäftigt hat, auch nicht eine Position von mir mit evidenten Gründen erschüttert. Man hat immer nur an etlichen Nebenpunkten, z. B. an etlichen Postmosaicis, genergelt. Eine Widerlegung meiner kritischen Principien hat niemand versucht. Mit dem burschikosen: Bei Rupprecht ist „kein vernünftiger Gedanke zu finden" ist es wahrhaftig nicht gethan. Eine solche Beurteilungsweise kann mir bei einem an den Grenzen der Siebziger stehenden Mann, wie Siegfried, nur leid thun. Das ist nicht die Sprache eines alten Mannes, der des Lebens „Nichts" schon erfahren haben muß, auch nicht die Sprache eines tüchtigen und kenntnisreichen Gelehrten, vor dem ich alle Achtung habe, abgesehen von seinem traurigen radikalen Standpunkt. So baut man weder das Reich der Wahrheit, noch schafft man sein eigenes Heil. Das ist offene Verbissenheit und Ungerechtigkeit, die nicht mir, wohl aber ihm schadet. Also man widerlege mich doch lieber, meinetwegen noch so scharf, aber mit Gründen. Es müßte doch schrecklich sein, wenn man einst zu hören bekäme: „Ihr habt die Wahrheit im Unrecht aufgehalten." Davor wünschte ich alle meine Gegner behütet, die für mich nur Spott, aber keine Gründe haben. Und wenn ich nun weiter sage: Auch Christus, unser Herr, von dem der Vater spricht: „Den sollt ihr hören", der alle seine Worte, die er geredet hat, einst vertreten wird, dem niemand je den Vorwurf machen wird: In einem Punkte wenigstens hast du geirrt, da hast du unrecht geredet; der rein bleiben wird, wenn er gerichtet wird von Menschenurteil: auch er hat sein göttliches Siegel gedrückt auf das Ergebnis meiner menschlichen Untersuchung in Joh. 5, 46. 47. Wenn ich so sage, wer hat mich darin widerlegt? Ist das eine Widerlegung, wenn jener Recensent, um Klostermanns Standpunkt ertragbar zu machen, sagt: „Rupprecht hat durchaus nicht bewiesen, daß Christus dem Mose auch die Redaktion zuschrieb"? Welche Verkennung des ganzen status! Bei dem Herrn Jesu handelt es sich überhaupt nicht um einen „Redaktor". Das ist hier ein ganz moderner Begriff, der mit der Quellenscheidung als Voraussetzung zusammenhängt. Jesus sagt einfach von den vor ihm liegenden, von den Juden fort und fort gelesenen, fertigen Schriften: „Mose hat in ihnen von mir geschrieben." Es sind „Moses Schriften".

Diese Worte sind so klar, daß ein Kind verstehen kann, was Jesu Ansicht

nünftigen, von uns deutlich gezeichneten Profanmethode und ihren drei Wegen wie einen Tacitus untersuchen? Hier muß der Wille im Spiel sein. Denn die Vernunft gebietet das Gegenteil.

---

von dem Urheber der fünf Bücher ist. Man hat nur die Wahl, zu sagen: Jesus hat sich hier getäuscht, oder zu sagen: er hat sich mit Wissen einem Irrtum der Juden „anbequemt". Beides ist für meine Glaubensstellung zu dem Herrn Jesu, den ich lediglich „höre", nicht aber zu „meistern" wage, völlig unerträglich. Wer es ertragen kann, der trage es! Ich hindere ihn wahrhaftig nicht daran. Ich schelte ihn auch darüber nicht. Ich bin nicht meiner Brüder Herr, Meister und Richter. Ich bin ein alter Mann, der bald seinem Herrn ins Auge schauen wird. Und ich würde daran nur mit Schrecken statt mit Entzücken denken können, wenn ich dann meinem Herrn bei dem Rückblick auf meine litterarischen Kämpfe nicht sagen könnte: Herr, ich bin ein großer Sünder, ein oft unwissender Mensch, ja ein Wurm gewesen. Aber du weißt es, Herr, daß ich dir alles, alles, jedes Wort geglaubt und daran nicht gekrittelt habe, und habe es lieber mit der ganzen Welt, mit allen Doktoren und Professoren, ja mit meinen besten Freunden verderben wollen, nur, um dir ganz gehorsam zu sein, wie ein demütiges, dankbares Kind. Herr, habe ich dir zu viel geglaubt?? Das ist meine Stellung, und ich will darauf sterben.

Und nun frage man sich, mit welchem Recht man sagen kann: Rupprecht hat durchaus nicht bewiesen, daß Christus den Mose als Redaktor ansah. Jesus hat eben von einem „Redaktor" so wenig als von Quellen hier in der Thora nach moderner Art etwas wissen wollen. „Mose hat in seinen Schriften von mir geschrieben", das heißt: Mose hat von mir geschrieben als Urheber dieser fünf Bücher, in denen ihr täglich leset. Das ist der schlichte Sinn für jedes einfältige Herz in diesen Versen.

Da ich nun meinem Herrn alles glaube, auch dies Wort, und auf diesen Glauben an jedes Wort zu sterben und vor seine Augen zu treten gedenke, so gut als auf sein Abendmahlswort und seine Selbstzeugnisse, da ferner meine geringe menschliche Wissenschaft ohne Konjekturen auf das gleiche Resultat hinauskommt, das ich im Glauben an meines Herrn Wort besitze, so bleibe ich aus festen, guten Gründen dabei: der Pentateuch ist Moses Werk, nicht das Werk eines „Redaktors" nach Mose, so daß Mose nur ein Quellenanteil zufiele, über den man nie einig werden kann, sobald man von dem festen Boden des äußeren und des Selbstzeugnisses, sowie des dem Christen gültigen Zeugnisses Christi abtritt. Ob er Helfer hatte, weiß ich nicht. Ob noch formelle oder sachliche, starke oder leise Änderungen an diesem Moseswerk durch spätere prophetische Männer angebracht wurden, das weiß ich auch nicht. Ich finde davon keine historische Kunde. Aber ich kann das nicht annehmen und zwar aus dem moralischen Grunde, weil nach

Schluß: Was ist das Endergebnis unserer positiven (Abt. I) und polemisch-apologetischen kritischen Untersuchung (Abt. II) des Pentateuchs? Sämtliche Angriffe der radikalen und der vermittelnden antimosaischen Kritik sind nicht ausreichend, um unser

---

meinen Begriffen von „Pietät und Ehrfurcht" gegen den größten Propheten Israels, der noch dazu das warnende Wort 5. Mos. 4, 2 für die Nachwelt geschrieben und in 13, 1 mit großem Ernst wiederholt hat, das auch Offenb. 22, 18. 19 am Schluß aller Offenbarungsschriften Gottes wiederkehrt, es mir undenkbar ist, daß ein späterer Priester oder Prophet dies abgeschlossene (Deut. 31, 24) Werk eines Mose „revidiert", „emendiert" und „sachlich" umgeändert habe, wie das meine sämtlichen Gegner annehmen, ohne freilich eine thatsächliche Nachricht als Grundlage zu besitzen, die sie dazu berechtigte. Sie schließen das nur aus „Postmosaicis", die ich ihnen nicht genügend gelöst habe. Andern genügt die Lösung. Ich halte solche Umgestaltungen für ebenso unmöglich, als daß z. B. ein Späterer, selbst auch jene Ältesten aus dem Kreis des Apostels Johannes, welche, ähnlich wie Josua den Tod des Mose, so hier ein Zeugnis für die Echtheit des Evangeliums Johannis am Schluß desselben beifügten, dies Evangelium selbst „teils formell und teils sachlich" nochmals „redigiert" haben sollten. Solche Schriften sind für die Späteren ein heiliges „Noli me tangere", und zwar je erleuchteter sie sind, desto mehr. Wer würde wohl gewagt haben, ein Evangelium oder eine Epistel unseres Neuen Testaments „umzuredigieren"? Das hätte einen furchtbaren Kampf in der Kirche entfesselt. Solche „Hypothesen" lassen das richtige Verständnis für eine „heilige" Schrift und für den wahren Geist der Gemeinde Gottes völlig vermissen. Sie kommen aus ganz profanen Anschauungen von den heiligen Schriften.

So ist es mir also unmöglich, von einem „Redaktor" zu sprechen, da, wo alle urkundlichen Zeugnisse, an die sich ein Forscher doch zu halten hat, wenn sie vorhanden sind, mich auf Mose und zwar als Autor weisen, und das Zeugnis Christi dazu. Hypothesen haben ihr Recht. Aber nur da, wo die urkundlichen Zeugnisse fehlen, wie z. B. bei dem Buch Josua, Richter oder wie bei Hiob. Wo sie vorhanden sind, wie bei dem Fünfbuch, da hat man sie allein sprechen zu lassen. Daher ist uns aus Gründen echter Wissenschaft, die sich von Konjekturen freihält, und des Glaubens, der an Jesu Rede bleibt (Joh. 8, 31), auch Klostermanns bessere Hypothese ebenso unannehmbar, als

5. die des Delitzsch früherer Zeit, nach der der J Josua, der E Eleasar war, der D Mose selbst, der Redaktor dieser drei Quellen ein unbekannter prophetischer Mann Gottes der — Richterzeit. Die allerannehmbarste Konjektur. Aber unser Weg führt aus allen Hypothesen zu einer guten Gewißheit. Vgl. die positive Kritik am Anfang, § 7 ff.

positives Ergebnis nach irgend einer Seite hin zu erschüttern. Der Pentateuch ist ein planmäßig angelegtes einheitliches Werk, wie auch Klostermann anerkennt, so daß wir alles, was er davon sagt, völlig für Mose verwenden können, nur daß er nach uns von dem Wohnen Gottes im Paradies nicht auf den Tempel, sondern auf das hechal des heiligen Zeltes als vorläufiges Werdeziel blickte, das erreicht war. Der Tempel war ja nichts wesentlich Neues im Wohnen Gottes auf Erden, dessen Vollendung die Apokalypse zeigt, in der „σκηνὴ θεοῦ“ (Apok. 21, 3). Der Pentateuch setzt einen Schriftsteller voraus und zwar einen menschlich wie göttlich hochbegabten universalen Genius, der ebenso auf alle künftigen Zeiten für die großen Geister seines Volkes maßgebend war in Sprache, in historischer, poetischer, prophetischer Darstellung, in offenbarungsmäßigen religiösen und sittlichen Ideen, welcher alle Keime der nachherigen historischen, poetischen und prophetischen Entwicklung, wie sie im Kanon vorliegt, in sich schloß und so den eigentlichen Grundstein des geschichtlichen wie litterarischen Aufbaues seines Volkes repräsentierte, zugleich aber das alles im Geiste der höchsten Inspiration des Heilsgottes. Seine Person und Wirkungsperiode muß demnach geschichtlich wie litterarisch an der Spitze der ganzen heilsgeschichtlichen gottgeleiteten Volksentwicklung Israels stehen und der maßgebende Ausgangspunkt sein, ohne den die ganze weitere Geschichte und Litteratur Israels, wie auch der Zielpunkt derselben, Christus und dessen erfüllungsgeschichtliche neutestamentliche Zeit und apostolische Litteratur, völlig unverständlich wäre, wie andererseits nur von der Blüte dieses Geschichtsgewächses, von Christus und dem Neuen Testamente aus, die ganze Pflanze der alttestamentlichen Geschichte und der sie beurkundenden Litteratur bis in das Einzelne, vor allem als Typik und Weissagung auf dieses letzte Ziel, verständlich werden kann (Vetus Test. in Novo patet.). Wer nicht mit seinem innersten Erleben und Denken in Christo steht und von ihm aus die Geschichte Israels und ihr Schriftganzes betrachtet und auffaßt, so wie Christus und dessen Apostel maßgebend für die ganze Gemeinde Christi es ansahen, der wird durch eine bloß wissenschaftliche profane Untersuchung nicht in den eigentlichen Sinn des Ganzen eingeführt werden, vielmehr an den gott-

gewollten Anstößen des Alten Testaments, hier des Pentateuchs, nur seine profane Gesinnung offenbaren und, weil er die heilige Offenbarungsgeschichte und -litteratur des supranaturalen Gottesgeistes als außer dem Ziele, Christus, stehend betrachtet und nach profanem naturalistischem Maße mißt, sich an dem vielen, was sich damit nicht reimt, stoßen müssen. Nur die Verbindung unserer echt und gut profanen geschichtskritischen Methode, die uns zur menschlichen Gewißheit über Echtheit und daher auch Glaubwürdigkeit der Schriften der moralisch glaubwürdigen Persönlichkeit Moses selbst führt, mit dem persönlichen unbedingten Glauben an die autoritativen Zeugnisse Christi für die Mosaität des Pentateuchs kann eine volle, nicht bloß menschliche, sondern auch göttliche Gewißheit uns bringen, daß der Pentateuch als das Werk des großen Zeitgenossen der Ereignisse und des größten inspirierten Propheten Israels durchweg Wahrheit ist. Erst damit hören alle Zweifel darüber auf. Und damit sind auch alle weiteren Bücher des Alten Testaments, die auf diesem Grunde ruhen und in diesem Geist geschrieben sind, von vornherein mit dem moralischen Siegel der prophetischen Glaubwürdigkeit versehen, auch wo sich nicht durch wissenschaftlich gültiges äußeres und Selbstzeugnis die Person der Schriftsteller mehr ermitteln läßt, wie bei den Büchern Josua, Richter, Ruth, Samuelis, Könige 2c. Und an diesem Resultat bezüglich des Pentateuchs können nun auch etliche für das Gefühl einzelner positiver Kritiker — denn mehr als subjektives Gefühl ist es nicht — noch nicht ausreichend erledigte „Postmosaica" nichts mehr ändern. Sämtliche „Postmosaica" können befriedigend gelöst werden (vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 254—288). Wer durchaus das Gefühl der Unbefriedigtheit nicht loswerden kann, wie Strack bei vierzehn, König bei sechs, Zöckler bei zwei, Deinzer bei zwei, von denen aber das „Dan-Jaan" keilinschriftlich jetzt durch die Tell-el-Amarnatafeln erwiesen ist, der kann ja hier etliche kleine „Interpolationen" durch Abschreiber annehmen.

Gegenüber einem so großartigen Gesamtbeweis, dessen Ablehnung die Unechterklärung der ganzen klassischen alten Litteratur konsequenterweise nach sich ziehen müßte, sind solche Kleinigkeiten den Sandkörnchen gleich, die sich in einen Granitban nicht fest ein-

fügen lassen. Vgl. „Beweis des Glaubens“ 1897, Augustheft, über: „Kann eine mangelhafte Beseitigung der Postmosaica die Anerkennung der Mosaität des Pentateuchs hindern?“

Erster Anhang zum Pentateuch.

§ 19. Die Beweisgründe der Vermittlungskritik etwas näher betrachtet.

Die Vermittlungskritik der Gegenwart wurde in ihrem Recht und Unrecht bereits im allgemeinen beleuchtet. Es dürfte aber von Nutzen sein, ihre Gründe, auf welche sie sich stützt, noch etwas näher ins Auge zu fassen, soweit das in einer „Einleitung“ zulässig ist, da diese Kritik gerade bei dem noch christgläubigen Teil der jungen theologischen Generation Anklang findet gegenüber dem Radikalismus der Wellhausenschen Richtung, dessen Unverträglichkeit mit dem christlichen Glauben selbst und seiner supranaturalistischen Grundanschauung zu klar vorliegt, als daß sie bei einem noch an Christi Gottheit gläubigen Menschen Zugkraft ausüben könnte. Um so gefährlicher ist dagegen der Standpunkt der gläubigen „Halben“, welche die religionsgeschichtliche Konstruktion jener Naturalisten entrüstet abweisen, ihren Glauben an den Inhalt der Offenbarungsgeschichte, wenn auch mit einem gegen Act. 24, 14 streitenden „im wesentlichen“, laut bekennen, aber dabei die ganze Litterarkritik der alten und neuen Rationalisten ihnen abborgen, nur um der Abfassung durch Mose, für welche Christus zeugt, aus Gründen ihres „wissenschaftlichen Gewissens“ Widerstand entgegensetzen zu können. Denn in diesem Stück marschieren sie Schulter an Schulter mit den Rationalisten und Naturalisten. Die Unmöglichkeit dieser halben Position wurde bereits dargethan. Doch die einzelnen litterarischen Gründe, die sie fort und fort aufführen, verfolgen wie Stechmücken unablässig besonders junge Leute, wie mich die Erfahrung reichlich belehrt hat. Diese „Gründe“ sind aber sämtlich bis auf etliche neuentdeckte Specialitäten ohne Belang,

ganz und gar die alten rationalistischen, die der Skepticismus heute noch „unüberwindlich“ findet, die aber gleich gelehrte und scharfsinnige Theologen immer von neuem ohne Mühe überwunden haben und noch überwinden und auch in alle Zukunft überwinden werden, weil hier nicht die Gründe für die Lösung schlechter sind als die Gründe gegen eine Lösung, sondern weil es sich hier um das den Thatbestand betrachtende Auge handelt, das bei dem einen die Sache unlösbar ansieht, so daß alle objektive Exegese und Begründung zur Lösung ihm subjektiv nicht genügt, während bei dem andern gleich gelehrten und scharfsinnigen, aber auch gleich wahrheitsliebenden Forscher der entgegengesetzte Fall eintritt. So war es von Rankes und Hengstenbergs Zeit an bis heute. Oder sind Dr. Strack und König scharfsinniger, gelehrter, wahrheitsliebender als Dr. Keil oder Dr. Green, dieser größte amerikanische Kenner des Pentateuchs und scharfsinnige alttestamentliche Gelehrte? Trotz Dr. Königs schwachen „Plänkeleien“ gegen meine „Rätsels Lösung“ II, 1 und 2, wie er in richtiger Selbsterkenntnis sich selbst ausdrückt, die er gegen einige ganz peripherische Steinchen in meinem Gesamtbau aufbot (vgl. „Theol. Lit.-Bl.“ 1897, Nr. 39. 40), bleibt es eben doch bei meinem gegen Dr. Zöckler in „Beweis des Glaubens“ 1897, Januar, aufgestellten Satz, daß solche Einzelheiten, wie etliche Postmosaica, gegen den großen Gesamtbeweis für Mose gar nichts beweisen, da sie lösbar sind, und daß die scheinbare Unlösbarkeit nur Sache des subjektiven Eindrucks ist, nicht des objektiven Beweises. Denn Königs „objektiver Gegenbeweis“ gegen meinen Beweis der Lösbarkeit etlicher Postmosaica und des anokhi-ani (unter meinem Zugeständnis, daß gar manches Einzelne in sprachlichen Eigentümlichkeiten nicht völlig beantwortbar ist wegen der Dunkelheit der auch König nicht durchschaubaren hebräischen Sprachgeschichte bei den wenigen Litteraturresten) — dieser Gegenbeweis gegen mich ist völlig verunglückt, wie auch andere geurteilt haben, die ein Wort hier zu reden befugt sind. An den Gegenbeweis gegen meine Methode und den äußeren Beweis und das Selbstzeugnis, wo allein sich der Kampf entscheiden muß, ist Dr. König gar nicht herangetreten, wie schon bemerkt wurde. Seine ganze Kraft und Wissenschaft ist biblische Philologie, in der er

viel zu selbstbewußt ist. Sie allein aber entscheidet so große Fragen nicht.

Diese sogen. „unüberwindlichen" Instanzen des alten Rationalismus, welche die Vermittlungskritik für ihre Quellenscheidung, d. h. gegen Mose, immer aufs neue aufführt, sind folgende, um sie nochmals (vgl. die Besprechung der älteren rationalistischen Phase) kurz zusammenzufassen und etwas zu vervollständigen:

1. Die Gottesnamen. Diesen Wechsel von Elohim und Jahve haben schon Tertullian, Chrysostomus, Augustin bemerkt und besprochen. Vgl. Hengstenberg II, S. 181 ff. Er zieht sich von Gen. 1 an bis Ex. 5. Von Ex. 6 an wird das Jahve herrschend mit der Erklärung, Ex. 6, 2, daß Gott den Erzvätern als El-schaddai erschienen, aber nach seinem Namen Jahve ihnen nicht kund geworden sei. Gegen die Unbekanntschaft der Patriarchen mit dem Wort Jahve spricht, wie früher schon gesagt, a) daß der Name der Mutter Moses יוֹכֶבֶד (Ex. 6, 20; Num. 26, 59) mit יהוה zusammengesetzt ist und die Verwendung eines Gottesnamens zur Bildung von Personennamen immer die volle Einbürgerung desselben im religiösen Bewußtsein eines Volkes voraussetzt. Vgl. Keil [3], § 33 und Ewald, „Geschichte" II, S. 204, und Keils Abhandlungen über die Gottesnamen in „Zeitschr. f. luth. Theologie", 1851, S. 226 ff. Dann aber b) Hommels Nachweis aus den Keilschriften („Die israelitische Überlieferung", 1897), daß der verkürzte Name Jahve als Ja oder Jo uraltes Gut sei, über Abram zurückgehend. Aus Ex. 6, 2 erhellt nur das, daß Gott als Jahve den Vätern nicht in dem Sinn und der Weise Gegenstand ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis durch Thaten Gottes war, welche dem Wesen Gottes als Jahve entsprachen, wie das der Fall ward seit Mose durch die großen Thaten der Erlösung aus Ägypten, mit denen Jahve seine Verheißungen an Abraham zu erfüllen begann. Hiernach wird der Name Jahve in den alten Urkunden der Patriarchenzeit, welche Mose in seine Darstellung verarbeitete, nicht so leicht vorgekommen sein und Mose wird auch Urkunden der Väter, in denen Gott nur Elohim oder El Eljon oder El Schaddai genannt wurde, in die Genesis aufgenommen haben, ohne die Namen zu ändern. Diese Namen aber waren dann ebenso sachlich

begründet, wie in andern Urkundenstücken, die Mose las, der Name Jahve, der auch schon bekannt und gebraucht war. Er spiegelte den Eindruck wieder, den die betreffende Person oder auch der Schreiber von Gott in dem gegebenen Fall hatte und der durchaus subjektiv sein konnte, so daß bisweilen ein anderer wohl einen andern Eindruck gemäß seiner Auffassung der Thatsache haben und statt Jahve hätte Elohim oder umgekehrt schreiben können. Aus dieser Subjektivität der Empfindung und Aufnahme einer Gottesthat erklärt es sich, wenn man bisweilen sagen kann: Hier hätte ebensogut der andere Gottesname auch stehen können. Aber wenn wir es für möglich halten, daß ein Teil der Gottesnamen sich mit daraus erklären mag, daß Mose ihn schon so in den ihm zu Gebote stehenden schriftlichen Vorlagen fand, so ist das etwas ganz anderes, als wenn nun die Kritik seit Astruc es geradezu unternimmt, den Text diesen Namen gemäß in die hypothetisch angenommenen Urkunden sicher auseinander zu scheiden, statt zu fragen, ob sich nicht in den weitaus meisten Fällen auch für uns noch die Wahl des Gottesnamens aus der Geschichte selbst erklären läßt, wie z. B. Gen. 4, 25 das Elohim die Kritiker selbst sachlich begründet finden, und noch etwas weit anderes ist es, als wenn man nun diese Quellenscheidung auch in die übrigen Bücher des Pentateuchs fortsetzt, welche die Zeitgeschichte des Mose selbst enthalten, ja noch über den Pentateuch hinaus. Die Namen Elohim und Jahve drücken verschiedene Beziehungen Gottes zur Welt aus für das religiöse Bewußtsein des gläubigen Israeliten. אלה (arab. aliha) schaudern, fürchten nach Fleischer (so auch Drechsler, Hengstenberg, Hävernick, Keil, v. Hofmann, Delitzsch) — eloah = σέβας Gegenstand heiliger Scheu, der Gefürchtete — elohim als Plur. intens. das zu fürchtende höchste Wesen in der Fülle seiner Vollkommenheiten. Steht der Art. dabei, so wird der Begriff der Persönlichkeit und ihre Einzigkeit betont. Bei den Heiden wird die innere Vielheit der Kräfte zur äußeren Vielheit der Gottheiten. Dagegen יהוה, Imperf. der radix הוה = היה, sein oder werden, ist nomen proprium und bedeutet nach Hommel den „Seienden", nach Kurtz den Werdenden, sich Offenbarenden; nach Keil und Öhler, denen wir uns anschließen, gemäß Gottes eigener

Erklärung, welche durchaus sprachmöglich ist (Ex. 3, 14: „ich werde sein, der ich sein werde"): den, der sein wird, was er sein will, also den sein selbst völlig Mächtigen, Absoluten in seinem Werden, so daß er ist und immer wieder ist, d. h. wird als derselbe, also den in der Geschichte sich Offenbarenden und doch stets sein selbst, sein eigener Herr, Bleibenden, dem kein anderer gebieten kann: werde dies! sondern der sagt: Ich „werde" für die Menschen, was ich will. Kurz der absolute geschichtlich sich offenbarende Bundesgott. Da nun die Genesis nicht nur den Anfang der Welt, sondern auch den Anfang der Sünde und der Erlösung erzählt, so entspricht der Wechsel der Gottesnamen durchaus dem Inhalt. So wenn „Elohim" gesagt ist in der Beschreibung der Weltschöpfung und natürlichen Entwicklung der ersten Menschen zu Familien, Geschlechtern und Völkern, dagegen bei Erzählung der Geschichte, wo Gott zur Vorbereitung des Heils anbahnend wirkt, „Jahve" steht. Zugleich soll Kap. 2—3 der Doppelname zeigen, daß der Gott des Heils der gleiche ist, wie der Gott der Schöpfung, kein Nationalgott. Übrigens ist in Genesis die Zahl der Abschnitte, wo nur Elohim oder Jahve steht, klein, in dem größeren Teil (wenn man die Scheidung nicht schon mitbringt) findet sich beides und daneben noch andere Namen in jahvistischer wie elohistischer Umgebung, wie schon bei der Quellenscheidung des alten Rationalismus gezeigt (S. 105 f.), woran eben jede Scheidung in Quellen scheitert. Daß aber von Ex. 6, 2 an Jahve fast allein Gottesname wird, davon liegt der Grund in dem Inhalt der Gottesoffenbarung dieser Stelle und der dem entsprechenden folgenden Geschichte. Und wo da und dort Elohim kommt, erklärt es sich aus dem geschichtlichen Inhalt. Man verkennt den inneren Zusammenhang mit den Gottesoffenbarungen und ihren Wirkungen auf das Subjekt, entleert die Namen ihres sachlichen Inhalts, macht sie zu Lieblingscapricen verschiedener Schriftsteller, ohne diese Caprice genügend erklären zu können, und hält sich bloß an den etwas auffälligen Wechsel am Anfang der Genesis, ohne die übrigen Gottesnamen dabei in Betracht zu ziehen. Vgl. die näheren vortrefflichen Erörterungen über die Stellen, in denen die Gottesnamen auftreten, Keil, „Einleitung"[3], S. 144, 4 ff. Vgl.

auch die ausführliche Widerlegung der Scheidung bei Strack in „Rätsels falsche Lösung“ 1894, wo zugleich dargethan wird, daß sich diese ganze Scheidung principlos in Cirkelschlüssen bewegt. Eine Widerlegung wurde in vier Jahren noch nicht versucht, und König, der nun zweimal in „Plänkeleien“ meine Arbeiten anzugreifen suchte, hat keinen Ansatz zur Widerlegung meiner Hauptsachen gemacht.

Zu diesen Gottesnamen nimmt man als weitere Merkmale der Scheidung gemäß den alten Rationalisten von neuem an:

2. Die verschiedene Sprache. Das ist das Hauptargument bei König und Strack. Sie könnte nur dann einen Schluß auf verschiedene Schreiber begründen, wenn wirklich mit dem Namen Jahve und Elohim als stetig sie begleitend ein und dieselbe Sache und ständig mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet wäre. Daß aber Gottesname und Sprache, die man ihnen zuteilt, gar oft geradezu im Widerspruch stehen, davon redeten wir schon (S. 107) und das wird zum Schluß dieses „Anhanges“ noch an einer Reihe von Beispielen belegt werden. Es giebt keinen differenten Sprachschatz von E, J, P, D. Wo verschiedene Bezeichnungen für eine Sache sich finden, drücken sie verschiedene Gedanken aus. Und wo von verschiedenen Sachen die Rede ist, da kommen natürlich auch verschiedene Worte vor. Also in Statistiken andere als in Erzählungen, in juristisch-kultischen Codicibus andere als in beiden. In paränetischen Reden andere als in jenen. Das ist heute noch wie sonst. Dennoch können solche verschiedenen Bestandteile ein großes Geschichtswerk von einem Verfasser bilden, wie wir bereits früher betonten. Und je reicher und universaler ein Geist, desto freier und reicher sein Sprachschatz und desto weniger besteht die pedantische Sprachzwangsjacke. Fichte konnte in jedem Stil schreiben. Vgl. die interessanten Mitteilungen bei Hengstenberg, „Beiträge“ I, „Prolegomena“, S. 64—65. Ebenso Tholuck. Ebenso Goethe. Faust I und II könnten nach Strack nicht beide von Goethe herrühren. Auch Keil erkennt in „Einleitung“ [3] an, daß die elohimischen Stücke der Genesis sich durch gewisse Eigentümlichkeiten der Sprache und Anschauungen von den jehovistischen unterscheiden. Diese Wahrnehmung ist in gewissem Grade nicht falsch. Aber sie wird ganz

falsch erklärt und verwendet. Da beide Namen verschiedene Beziehungen Gottes zur Welt oder verschiedene Seiten des israelitischen Gottesbewußtseins ausdrücken, so können in beiderlei Abschnitten nicht alle Anschauungen und Vorstellungen gleicherweise auftreten und auch nicht alle Worte. Der Geschichtsinhalt des Pentateuchs besteht teils in einfachen annalistischen Erzählungen mit geschichtlichen Urkunden, Geschlechtsregistern, Stammlisten, teils in göttlichen Offenbarungen und Verheißungen, teils in historisch-prophetischen Berichten. In den legislativen Bestandteilen lassen sich die allgemeinen sittlichen und rechtlichen Vorschriften von den Bundessatzungen und theokratischen Verordnungen, Kultusgesetzen, unterscheiden, wozu noch poetische Stücke kommen. Man kann weiter auch in den Kultusgesetzen Komplexe unterscheiden und unter Titel bringen, z. B. Opfergesetz, Heiligkeitsgesetz, Reinigungsgesetze ꝛc. Aber sie sind bloße Teile eines großen göttlich gedachten Ganzen von Lebensordnungen für ein Volk. Nach diesen verschiedenen Bestandteilen eines umfassenden Werkes, wie der Pentateuch ist, muß sich daher natürlich auch die Phraseologie, der Wortvorrat, die Diktion des großen Mose auch verschieden gestalten. Es müssen selbstredend in den gesetzlichen Teilen eine Menge Ausdrücke auftreten, die in den geschichtlichen Erzählungen gar nicht zur Verwendung kommen. Und in den gesetzlichen Teilen müssen je nach der Natur der Gesetze auch wieder Unterschiede zu finden sein. Die prophetischen Stellen der Geschichte werden andere Vorstellungen, Gedanken, daher auch Worte und Diktion zeigen als die annalistischen Erzählungen und statutarischen Berichte. Die religiös-ethischen Vorschriften andere als die levitischen Ordnungen. Vgl. nähere Erörterungen über diese einfach selbstverständlichen und doch heutzutage nicht begriffenen und ganz thöricht verwendeten Wahrnehmungen bei Keil [3], S. 151 ff., wo gezeigt ist, wie grundverkehrt es ist, von „Lieblingsausdrücken" des E oder J oder P zu reden. Sie sind in der andern Sache begründet, nicht im andern Schreiber. Das von König so sehr betonte holid für jalad in manchen Stellen, die man dem E zugeteilt hat, z. B. Gen. 5, 5. 32; 6, 10 gegenüber Gen. 4, 18; 10, 8. 13. 15. 24. 26, wo jalad steht, beweist nichts, als etwa das, daß die genealogischen Listen der Genesis aus alten

Urkunden stammen, nicht aber einen eigentümlichen Sprachgebrauch des E, und daß man in diesen Urkunden den prägnanteren Ausdruck für den männlichen Akt (vgl. Dillmann) dem doppeldeutigen des jalad vorzog. Denn daß das holid jünger ist als jalad, daß man zur Zeit des als doppelgeschlechtlich angewendeten jalad noch nicht holid für den männlichen Akt kannte oder brauchte, das zu beweisen dürfte König schwer fallen, da ihm nur die kleine alttestamentliche Litteratur zur Verfügung steht für seine Theorie von der Sprachgeschichte, welch letztere nach Wellhausen noch tief im Dunkel liegt und nach uns auch liegen bleiben wird, es müßten denn plötzlich große neue Litteraturschätze aus den verschiedenen Zeiten des hebräischen Volkes, den Thontafelschätzen ähnlich, entdeckt werden, welche weniger Bescheidenheit in Aufstellungen von Sprachgeschichte forderten. König kann bloß sagen: In unserm Alten Testament erscheint in den späteren Schriften, Propheten 2c. das holid als das gewöhnliche vom männlichen Akt. Aber daß es möglicherweise schon früh, sehr früh auch gebraucht wurde neben dem jalad für beide Geschlechter, das kann er nicht verneinen. Ob es nicht gern bei feierlichen Stammlisten angewendet wurde, wie Gen. 5, das weiß er wieder nicht. Wir sagen heute: „er zeugte" und „sie zeugte". Aber wenn wir Veranlassung haben, uns etwas bestimmter auszudrücken, z. B. in Urkunden, so werden wir etwa sagen: „sie gebar", obgleich beides gebraucht wird, trotzdem daß „zeugen" seit ziemlicher Zeit bei genauen Schriftstellern auf den männlichen Akt beschränkt bleibt. Kurz, mit diesen philologischen Tüfteleien läßt sich weder für noch wider Mose streiten. Das sind „Plänkeleien", wie König wider sich selbst es ausdrückt, keine Schlachten. Wirklich andere Worte für die gleiche Sache braucht der sogen. Jahvist nur — drei, nämlich für die Worte ארם נהרים, הקים ברית und ילד. Von letzterem redeten wir schon, das heqim berith aber heißt die bundesgemäßen Verpflichtungen ausführen, dagegen karath heißt den Bund förmlich schließen. Also zwei Ausdrücke, die eine verschiedene Sache ausdrücken. Daher z. B. Gen. 6, 18 karath gar nicht stehen kann, weil Gott mit Noah keinen Bund formgerecht schloß, sondern ihm nur eine Verheißung gab und ein Zeichen dieselbe bestätigte. Kap. 17, 7. 21 handelt von der Aus-

führung des 15, 18 mit Abraham geschlossenen Bundes. Näheres in „Rätsels Lösung" II, 2 und in Dr. Greens vortrefflicher Genesis, wo der ganze Sprachschatz bis ins Einzelnste untersucht wird. Möge man dies Buch widerlegen! Man wird sich hüten, es zu versuchen. Um die Quellenscheidung durchzuführen und den dagegen sich empörenden Text zu meistern, mußte man ja noch den E^2 erfinden, der das J-Sprachgut wider das Princip mit dem Wort Elohim verbinden soll — eine reine Verzweiflungskonjektur der Phantasie. Man mußte also neben dem annalistischen und prophetischen noch einen „theokratischen" Geschichtserzähler konjekturieren, damit die Scheidung an vielen Stellen des Textes durchführbar wäre, der das Grundaxiom direkt vernichtete, nämlich das Axiom, daß ein festes Sprachgut bei dem bestimmten Namen Gottes sich finde. Man mußte noch Glossen, Textänderungen annehmen 2c. — die reine subjektive Konjekturalkritik. Das Wahre an ihren Beobachtungen ist, daß neben der einfach annalistischen Erzählung eine historisch-prophetische Strömung sich findet, und in den Gesetzen die religiös-ethischen und bürgerlich-socialen Vorschriften sich von den Priestergesetzen in Inhalt und Form unterscheiden. Das aber ist selbstverständlich. Daß dies nur in aufeinander folgenden Zeiten möglich war, ist eine Behauptung des Naturalismus, bei dem alles eine durch Jahrhunderte gehende Selbstevolution des Volksgeistes ist, nicht aber Offenbarung Gottes.

Das dritte Mittel, um die sogen. Quellenscheidung gegen Mose zu beweisen, müssen die Widersprüche genau in dem Umfang liefern, wie sie schon von den Rationalisten de Wette, Bohlen, Vater u. a. vorgetragen wurden. Hier ist alles geborgtes, nur da und dort noch etwas nachgefeiltes Waffenzeug. Nil novi. Was ein Ranke, ein Hengstenberg, Hävernick, Keil längst schon gegen diese scheinbaren Widersprüche gesagt haben, reicht zum größten Teil heute noch aus. Es hilft aber nichts, weil diese Kritiker die Widersprüche nicht lösen wollen, wie das z. B. ein Leopold v. Ranke eines echten Historikers für würdig hält. Wer solche Widersprüche auf dem Boden des Alten oder des Neuen Testaments zu lösen sucht, den bezichtigt diese Art der Kritik der falschen Apologetik „à tout prix", während doch die thatsächliche Wirklichkeit auf allen

Gebieten in der Geschichte der Individuen unzählige Male die auffallendsten Widersprüche aufweist (ebenso die Kriegsgeschichte), welche sich sofort als bloß scheinbare auflösen, sobald man nur ein Moment kennt, das außer Kenntnis geblieben ist, und durch das der Knoten, den die Komplikation vieler Umstandsmomente für den nicht Anwesenden geschürzt hat, plötzlich gelöst erscheint. Ich selbst kenne eine Episode in meinem Leben, welche den scheinbar unlösbarsten Widerspruch enthält und sich dennoch sehr einfach löst, wenn man ein fehlendes Glied kennt. Auch Dr. Ebrard führt drei von ihm selbst erfahrene Thatsachen an in seiner „Kritik der neutestamentlichen Schriften", welche scheinbare klare Widersprüche enthalten, aber sich durch Kenntnis eines Momentes lösen, das man eben kennen muß. Eine echte Geschichtsforschung wird, wie Leopold v. Ranke sagt, „bei auftretenden Widersprüchen in einer geschichtlichen, im übrigen nicht offen verdächtigen Urkunde stets die mangelnde Lösung in der eigenen Unkenntnis der einzelnen Momente der ganzen Thatsache suchen und sich bemühen, durch eine acceptable Annahme die Verwicklung zu lösen, nicht aber den Autor klarer Selbstwidersprüche bezichtigen, die an seinem Verstand oder seinem Charakter zweifeln lassen." Ranke war eben ein positiver Geist, unsere Kritiker sind skeptische Naturen, deren erster Gedanke stets der Zweifel an dem Verfasser ist. Daher werden alle Lösungen der sogen. Widersprüche im Neuen Testament (z. B. die zwei Blinden in Jericho), der Schwierigkeiten in der Auferstehungsgeschichte 2c., ebenso im Alten Testament die Lösung der vielfachen dem ersten Blick sich bietenden Schwierigkeiten bei diesen skeptischen vermittelnden Kritikern nicht anschlagen. Es fehlt ihrem skeptischen Herzen der — Glaube, der schließlich stets da sein muß, wo man die Dinge nicht selbst mit angesehen hat. Die positiv gerichtete Kritik wird sich dadurch nicht beirren lassen, ihre Lösungen denen zu bieten, die ein Auge dafür haben, und wird sich sagen: meine Aufgabe ist völlig geschehen, wenn ich nachweise: So kann es gewesen sein. Denn der Skeptiker kann ja nicht nachweisen, was doch ihm obliegt, daß es nicht so gewesen sein kann. So stehen die Wagschalen von Ja und Nein gleich. Für welche ich mich entscheide, das ist meine rein persönliche Ge-

schmackssache. Dr. Driver bewegt sich fast nur in Aufspürung und Verschärfung solcher Widersprüche und baut darauf seine Schlüsse auf verschiedene Verfasser. Vgl. die Auflösung z. B. bei Keil, „Einleitung“ ², § 26. Hier nur folgendes:

Widersprüche sollen stattfinden: „zwischen Gen. 1 und 2, 4 ff.“ Allein diese entstehen nur bei der willkürlichen und falschen Voraussetzung, daß 2, 4 ff. einen zweiten Schöpfungsbericht enthalte, in welchem der Stoff nach der Zeitfolge geordnet sei, während doch Kap. 2, 4 ff. nur etliche Schöpfungsakte nach Ideenassociation und reiner Gedankenfolge aneinander gereiht rekapituliert als Einleitung zur Erzählung des Sündenfalls; vgl. Kurtz, „Beiträge“ I, § 29—53 und 94—108 und Hävernick, „Einleitung“ I, 2, S. 107 ff., auch „Rätsels Lösung“ II, 2, S. 35 ff. — „Zwischen Gen. 15, 18; Ex. 23, 31; Deut. 11, 24 (vgl. Jos. 1, 4), welche den Euphrat als Grenze des von Israel zu bewohnenden Landes angeben, und den Grenzbestimmungen Num. 34, 1—12.“ Allein die erstgenannten Stellen geben als prophetische Verheißungen, ihrem oratorischen Charakter gemäß, nur große, allgemein bekannte Grenzpunkte an, welche durch das überall daneben genannte Land der Kananiter erst genauer bestimmt und beschränkt werden, während Num. 34, 1 ff. die Grenzen mit geographischer Genauigkeit beschreibt; vgl. Hengstenberg, „Beiträge“ III, S. 265, und Keil zu Jos. 1, 4. — „Die Erzählung Gen. 30, 25—43, wie Jakob zu seinem Reichtum gekommen, weicht ab von Gen. 31, 4—48.“ Allein in Kap. 31 stellt Jakob selber gegen seine Weiber und gegen Laban seinen Reichtum als göttlichen Segen dar, die Mittel, die er selbst dabei angewandt hatte, verschweigend, wodurch kein Widerspruch mit Kap. 30, wo diese Mittel erzählt sind, entsteht. — „Der Aufenthalt Esaus in Edom (32, 4) widerspricht der elohistischen Nachricht 36, 6 ff., daß er erst nach Jakobs Ankunft dahin gegangen sei.“ Allein wenn 33, 16 dem J angehört, so läßt auch dieser Esau schon vor Jakobs Rückkehr nach Seir gezogen sein; auch besagt die summarische Nachricht über Esaus Reichtum und Wohnort (36, 6—8) gar nicht, daß er erst nach Jakobs Rückkehr aus Mesopotamien und Isaaks Tode nach Seir gezogen sei; endlich in Kap. 32, 4 ff. wird weder die Zeit, wann, noch der Grund, warum Esau aus Kanaan nach Seir fortgezogen, angegeben. — „Gen. 32, 22—32 enthält eine andere Darstellung der Namensänderung Jakobs als Kap. 35, 10.“ Allein Kap. 35 ist nur eine feierliche Bestätigung des bereis früher gegebenen Namens. „Die wiederholte Namensveränderung, welche 35, 10 den Namen nicht weiter benutzt, weil dies schon Kap. 32, 29 geschehen ist, soll auf die Wichtigkeit der heiligen Namen, sowie die mehrfache Erklärung von Bethel (35, 15) auf die Bedeutsamkeit dieses Orts hinweisen.“ Tuch, S. 481. Vgl. noch Welte zu Herbsts „Einleitung“ II, S. 67. — „Nach Gen. 26, 34 nahm Esau zwei Weiber: Judith, die Tochter des Heviters Beeri, und Basmath, die Tochter des Hetithers Elon, wozu er nach 28, 9 noch Mahalath, die Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths, nahm; dagegen in 36, 2 f. heißen die drei Weiber Esaus:

Oholibama, Tochter Anas, Tochter (d. i. Enkelin) des Heviters Zibeon, Ada, die Tochter des Hetithers Elon, und Basmath, die Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths." Allein die Verschiedenheit der drei Frauennamen in diesen Stellen erklärt sich aus der im alten Orient ganz gewöhnlichen Sitte, bei wichtigen Ereignissen die Namen zu ändern und neue Namen anzunehmen; vgl. Ranke, „Untersuchungen" I, S. 247. Nach dieser Sitte erhielt Ana, der Sohn des Heviters Zibeon, von der Auffindung der warmen Quellen in der Wüste den Namen Beeri, d. i. Brunnenmann (36, 24. 25). Die andere Differenz aber, daß dieser Ana oder Beeri in 26, 34 ein Hetither, in 36, 2 ein Heviter heißt, erklärt sich daraus, daß חִתִּי hier wie öfter (Jos. 1, 4; 1. Kön. 10, 29; 2. Kön. 7, 6) sensu latiori für Kananiter steht; vgl. 27, 46 und 28, 1. Vgl. Hengstenberg III, S. 273 ff. — „Die Erzählung 37, 23—30 stimmt nicht zusammen, vgl. besonders V. 28 mit 25, ist also wahrscheinlich vom Jehovisten überarbeitet", „oder zwischen E und J zu teilen" (Kautzsch). Allein die Differenz, daß die Kaufleute, welchen Joseph verkauft wird, in V. 25. 27 und 39, 1 Ismaeliter, dagegen in V. 28 und 36 Midianiter heißen, erklärt sich einfach aus der Unbestimmtheit des Begriffs Ismaeliter = Araber. Im übrigen vgl. Ranke, S. 258 f., und Hävernick I, 2, S. 145 f., auch „Rätsels falsche Lösung", S. 97 ff. — „Zwischen Gen. 39, 20 und 40, 4 einer- und 39, 21—23 andererseits." Dieser Widerspruch beruht auf willkürlicher Identifizierung von שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר (39, 21) und שַׂר הַטַּבָּחִים (40, 4); vgl. Ewald, „Komposition der Genesis", S. 56; Ranke, S. 256; Kurtz, „Einheit", S. 191 f., und Hävernick, S. 147 f.

In den drei mittleren Büchern Moses werden folgende Widersprüche gefunden: „Zwischen Ex. 3, 1, vgl. 4, 18, und 18, 1, wo Jethro (יִתְרוֹ oder יֶתֶר) Moses חֹתֵן *γαμβρός*, Schwiegervater, genannt wird, und 2, 18. 21, wo Reguel seine Tochter Zipporah Mosen zum Weibe giebt." Dieser Widerspruch könnte durch die einfache Annahme, daß Jethro bloßer Titel oder Amtsname Reguels gewesen, gelöst werden, wenn nicht vielmehr Num. 10, 29 „und Mose sprach zu Hobab, dem Sohne Reguels, dem Midianiter, dem חֹתֵן Moses" zeigte, daß der Schwiegervater Moses eigentlich Hobab hieß und als Priester den Namen Jethro (von יֶתֶר praestantia) führte, bei dem Namen Reguel in Ex. 2, 18 aber אָב den Großvater und 5, 21 בֶּתֶר seine Enkelin bezeichnet. (Gegen die Lösung von Ranke, „Untersuchungen" II, S. 6 ff., und Baumgarten zu Ex. 3, 1, daß Reguel der Schwiegervater und Hobab wie Jethro Schwager Moses gewesen, entscheidet die Vergleichung von Ex. 18 und Num. 10, 29, wonach Jethro und Hobab eine Person waren.) — „In Ex. 6, 9 ein schlagender Gegensatz zu 4, 31" — der aber durch 5, 19—23 vollkommen vermittelt ist. — „Zwischen Ex. 13, 21. 22 und Num. 10, 11—28, wonach erst hier die Wolke das Heer leitet;" allein das erst hat de Wette willkürlich in den Text eingeschoben. — „Zwischen Ex. 2, 22; 4, 20 ff. und 18, 2—4." Dieser

Widerspruch erledigt sich durch אַחַר שִׁלְּחָהּ (18, 2), wonach Mose während seines Kampfes mit Pharao Weib und Kinder zu seinem Schwiegervater zurückgeschickt hatte. Vgl. Ranke II, S. 37 ff. — Kap. 3, 1 ff. und 6 sind keine doppelte Berufung Moses, auch nicht nach Strack. Daß aber der Erzähler von Kap. 6—7, 7 die Gotteserscheinung 3, 1 ff. nicht erwähnt, ist natürlich, da er sie soeben erzählt hatte. Die doppelten Erzähler müssen bei der Kritik schon vorausgesetzt werden. — Die Kap. 13—15 werden aus lächerlichen Gründen zertrennt. Vgl. „Rätsels falsche Lösung", S. 114 ff. — Die sogen. Widersprüche in den Gesetzen, vor allem von P und D und JE, hat Wellhausen am meisten betont. Sie führen sich auf die Thatsache der gegenseitigen Ergänzung zurück, wodurch sie sich lösen. Vgl. darüber die Darlegung und Widerlegung Wellhausens hier, S. 122 ff., und in „Rätsels Lösung" II, 2, sowie bei Hävernick, Keil, Hengstenberg in umfassendster Weise.

„Zwischen Num. 1 und Ex. 38, 25 f. vgl. mit 30, 12 ff." Allein im Exodus wird eine einfache Zählung des Volkes zur Erhebung einer Kopfsteuer vorausgesetzt; die in Num. 1 angeordnete Musterung des Volkes aber bezweckt keine bloße Zählung, sondern die Ordnung des streitbaren Heeres im Lager und auf den Zügen, bei welcher nicht die Aufnahme der Volkszahl, sondern die Eintragung der kriegsfähigen Mannschaft in die Stammregister und die Anordnung aller einzelnen Heeresabteilungen nach den zwölf Stämmen die Hauptsache ist; vgl. J. D. Michaelis „de censibus Hebr." in den „Commentatt. Gött." Bremen 1763, pag. 14, Ranke, S. 129 f. und Hävernick I, 2, S. 422 ff. Anders Kurtz, „Geschichte des Alten Bundes" II, S. 335. — „Zwischen Num. 4, 6 und Ex. 25, 15." Dieser scheinbare Widerspruch, daß nach Num. 4 die Stangen erst nach Einhüllung der Bundeslade angelegt werden, dagegen nach Ex. 25 nicht aus den Ringen wegkommen sollen, erklärt sich aus der Vergleichung von Ex. 37, 5, wo Bezaleel gleich bei Anfertigung der Lade die Tragstangen in die Ringe steckt, mit Ex. 40, 20, wo Mose bei Aufrichtung der Stiftshütte die Stangen (wieder) an die Lade ansteckt, woraus sich für Num. 4 der einfache Sinn ergiebt, daß beim Abbrechen der Stiftshütte und Einpacken der Bundeslade für den Transport die Stangen behufs der Einhüllung der Lade aus den Ringen herausgezogen und dann wieder eingeschoben werden sollten. — „Zwischen Num. 4, 3. 23. 30. 35. 47, wonach die Leviten vom 30. bis 50. Jahre Geschäfte bei der Stiftshütte verrichten, und Num. 8, 29, wonach sie vom 25. bis 50. Jahre in dem Dienst der Stiftshütte stehen sollen." Ist kein Widerspruch, da die Verordnung Kap. 4 sich auf das Tragen und Fortschaffen der Stiftshütte während der Wanderung des Volkes durch die Wüste, Kap. 8 dagegen auf den Dienst beim Kultus der Stiftshütte bezieht; denn die in Kap. 4 den Leviten befohlene עֲבֹדָה der Leviten begann בְּנִסַּע הַמַּחֲנֶה (V. 5) und bestand in nichts weiter als im Tragen einzelner Teile der Stiftshütte (V. 15. 19. 25. 27. 31. 32. 47. 49), während der in Kap. 8 ihnen übertragene Dienst darin bestand, daß sie אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה (V. 11)

besorgten לִפְנֵי אַהֲרֹן וְלִפְנֵי בָנָיו (V. 22), d. h. die Priester bei Vollziehung des Kultus bedienten. So mit Aben Esra, Lightfoot, Reland, Outram richtig Hengstenberg, S. 392 ff., wogegen die Einwendungen von Bähr, „Symbol." II, S. 41, und Winer, „bibl. R. W." II, S. 21, nichts verschlagen. — „Zwischen Num. 10, 12 und 12, 16." Allein 10, 12 giebt gleich das entferntere Ziel der nächstfolgenden und für die Wanderung Israels so folgenreichen Lagerung an, welches in 12, 16 erst wieder nach den voraufgegangenen Ereignissen an verschiedenen Zwischenstationen, von der letzteren aus bestimmt wird. — „Nach Num. 11, 16 vgl. mit V. 24—26 und 12, 4 befindet sich die Stiftshütte außerhalb des Lagers, im Widerspruch mit den Lagergesetzen Kap. 2 und 3." Allein aus den erstgenannten Stellen folgt gar nicht, daß die Stiftshütte מִחוּץ לַמַּחֲנֶה sich befand, wie die Vergleichung derselben mit 12, 14. 15 und besonders mit Ex. 33, 7 deutlich beweist, sondern das וַיֵּצֵא (Num. 11, 24) erklärt sich daraus, daß sie inmitten des Lagers auf einem abgesonderten Platze stand, so daß man aus dem Lagerbezirke der einzelnen Stämme herausgehen mußte, wenn man vor sie treten wollte. In Ex. 33, 7 aber ist nicht von der Stiftshütte die Rede, sondern nur von dem Zelte, das Mose vor Erbauung der Stiftshütte außerhalb des Lagers aufschlug, und welches, weil dort der Herr mit ihm zusammenkam, auch אֹהֶל מוֹעֵד genannt wurde. Auch die Nachricht Num. 10, 33, daß die Bundeslade vor dem Heere herzog, steht in keinem Widerspruch mit der Lagerordnung, sondern ergänzt dieselbe nur dahin, daß beim Aufbruch und während der Züge die Lade von den übrigen Heiligtümern getrennt und vor dem ganzen Heere voraufgetragen wurde, damit auch während des Zuges dieses Heiligtum, an welches Gott seine Gegenwart geknüpft hatte, in der unmittelbarsten Nähe der die Gegenwart Gottes abschattenden und den ganzen Zug leitenden Wolkensäule bliebe, und diese nach Num. 9, 15—23 bleibende Verbindung nicht aufgehoben würde; vgl. Baumgarten zu Num. 10, 33. — „Nach Num. 13, 16 erhält erst damals Hosea den Namen Josua, und doch führt er denselben schon Ex. 17, 9; 24, 13 und Num. 11, 28." Dies erklärt sich aus einer Prolepsis, wofür sich viele Analogien finden. Daß Mose in Num. 13, wo Hosea mit den übrigen Kundschaftern den kananitischen Boden betreten soll, seinen Namen durch Änderung in Jehoschua in eine wesentliche Beziehung zur Hülfe Jehovahs setzt, erinnert an jenen bedeutungsvollen Sieg, den Josua Ex. 17, 8 über Amalek erstritten hatte, und giebt für die Berührung mit dem kananitischen Lande und Volke, welche nun beginnen soll, das gewisse Unterpfand eines glücklichen Ausganges; vgl. Baumgarten, S. 308. Andere anders, s. Hengstenberg, S. 395 f. — „Nach Num. 14, 15 schlugen die Amalekiter und Kananiter die Israeliten an der Südgrenze Palästinas zurück bis Horma, dagegen nach Num. 21, 3 schlugen die Israeliten den König von Arad und die Kananiter und nannten den Ort Horma." Allein das erste Ereignis fiel im zweiten, das andere im vierzigsten Jahre des Zuges vor; und daß der Ort schon 14, 15 den Namen Horma führt, ist eine absichtliche und

bedeutungsvolle Prolepsis, vgl. Hengstenberg, S. 220 ff., und Keil zu Jos. 12, 14. — „Num. 21, 3 ff. stimmt nicht mit 33, 45 ff." Vgl. dagegen Ranke, S. 247 ff. und über das ganze Stationenverzeichnis in Num. 33 Hengstenberg, S. 427 ff. und Kurtz, S. 361 ff. 400 ff.; sowie „Rätsels Lösung" II, 2, S. 382 ff. — „In Num. 31, 8. 16 eine ganz andere Ansicht von Bileam als in 24, 25." Diese Behauptung beruht auf unberechtigter Identifizierung des וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ mit וַיָּשָׁב אֶל־מְקֹמוֹ in 24, 25, wo zu übersetzen ist: „und Bileam machte sich auf und wandte sich seinem Orte zu", d. h. machte sich auf den Rückweg, wie auch Balak seines Weges zog, womit noch nicht gesagt ist, daß er wirklich in seine Heimat zurückgekehrt sei.

Auch kommen im Pentateuch weder verschiedene Sagen (Parallelerzählungen) über eine und dieselbe Begebenheit, noch andere Spuren von Vermischung verschiedener Begebenheiten vor. Die Verschiedenheit von Sagen und zweierlei Nachricht über eine und dieselbe Begebenheit wird auf die folgenden Stellen gestützt: „Gen. 17 Bund Gottes mit Abraham und in Kap. 15 auch ein Bund, aber ohne die Einsetzung der Beschneidung und die Verheißung Isaaks, welche 18 erzählt ist." Allein Kap. 15 berichtet die Bundesschließung, Kap. 17 den Anfang der Vollziehung des geschlossenen Bundes mit der näheren Bestimmung der 15 gegebenen Verheißung, daß der aus den Lenden Abrahams Kommende ihn beerben solle (15, 4), durch die Erklärung, daß dieser Erbe ihm von der Sara geboren werden solle (17, 15 ff.). Vgl. Hävernick I, 2, S. 87 ff. 124 ff. — „Der Wegnahme der Sara zu Gerar (Gen. 20) ist ähnlich der Vorfall in Ägypten (12, 10—19) und der mit der Rebekka zu Gerar (26, 1—11)." Allein es ist gar nicht einzusehen, warum sich dieser Vorfall in jenen rohen Zeiten nicht an verschiedenen Orten nach längeren Zwischenräumen hätte wiederholen können, zumal die Ähnlichkeiten dieser Vorfälle durch die noch größeren Unähnlichkeiten weit überwogen werden, und jeder derselben in gewissen ihm eigentümlichen Umständen alle Zeichen historischer Wahrheit an sich trägt. Vgl. Drechsler, S. 223, Ranke I, S. 208 ff. und Hävernick I, 2, S. 250 f. — „In Gen. 21, 9—21 und 16, 4—16 dieselbe Sage über Hagar und Ismael in zwei verschiedenen Gestaltungen." Allein die Ähnlichkeiten beider Erzählungen beziehen sich auf Nebendinge, deren Wiederkehr unter den einfachen Verhältnissen des Nomadenlebens nicht auffallen kann; in allen wesentlichen Momenten aber herrscht totale Verschiedenheit; vgl. Kurtz, „Einheit", S. 106 f. — Das nämliche gilt auch von der Ähnlichkeit des Bundes Abrahams mit Abimelech (Gen. 21, 22—34) mit dem Bunde, den Isaak mit Abimelech (Gen. 26, 26—33) schließt, wobei übrigens der Brunnen, den Isaak Seba nannte (26, 33), mit dem von Abraham gegrabenen (21, 30) schwerlich zu identifizieren, da bei Beerseba sich noch jetzt zwei große Brunnen finden; vgl. Drechsler, S. 228 und Baumgarten I, S. 255 f. — Die „wiederholte Weihe Bethels Gen. 33, 18. 19 und 35, 14. 15" ist durch die erneute göttliche Offenbarung, welche Jakob hier zuteil wurde, wohl begründet und die Benennung des Orts in 35 nur eine Erneuerung des früher gegebenen Namens. — Über die vermeintliche Wieder-

holung in Num. 14, V. 11—28 und V. 26—38 vgl. Ranke, S. 192 ff. — Die Widersprüche in der Kundschaftergeschichte sind ausführlich besprochen in „Rätsels falsche Lösung", S. 120 ff. — Endlich in Num. 16 sollen zwei verschiedene Begebenheiten miteinander vermischt sein, P soll bloß von Korah und dessen Rotte von 250 Mann, größtenteils Leviten, erzählt, J aber damit den mehr gegen das weltliche Ansehen Moses gerichteten Aufruhr der Rubeniten Dathan und Abiram vermischt haben, so daß V. 2. 3—11. 16—23 und 35 Bestandteile des P, V. 12—15. 25—34 des J, V. 12. 14. 27 und 32 aber nach manchen interpoliert seien (Stähelin, S. 33 ff.). Allein diese Hypothese, die zu so vielen Interpolationen ihre Zuflucht nehmen muß, wird schon durch den von Stähelin ganz mit Stillschweigen übergangenen V. 3 widerlegt. Denn dieser Vers, der in P nicht fehlen konnte, weil er den Übergang von V. 2 zu V. 4 vermittelt, setzt voraus, daß an der Empörung Korahs namhafte Leute aus den übrigen Stämmen teilgenommen haben müssen, indem sie zu Mose und Aaron sprechen: „die ganze Gemeinde ist heilig". Gleicherweise setzen 17, 16—28 und 18, 4. 5. 22 (lauter Bestandteile des P) die Teilnahme der übrigen Stämme an der Empörung voraus und rechtfertigen die Angabe 16, 1 und 2, daß außer dem Leviten Korah noch die Rubeniten Dathan, Abiram und On an der Spitze des Aufruhrs standen, wie auch 26, 9. 10 wiederholt gesagt ist. Dazu sind die Gründe für diese gewaltsame Auseinanderreißung des Zusammengehörigen kaum der Rede wert. Die angeblichen Widersprüche sind leere Einbildungen. Denn daß V. 19 Korah mit Rauchwerk bei dem heiligen Zelte ist, streitet nicht mit V. 27, wo er bei seiner Wohnung erscheint, falls man nur nicht mit Stähelin das Wörtlein „gleichzeitig" in den Text einschwärzt; und daß er von der Erde verschlungen wird (V. 31—33) wie Dathan und Abiram (V. 12), steht mit V. 35. 39 und 40 in gar keinem Widerspruch, da nach V. 35 und 39 nur die 250 Mann, die den Anhang der Empörer bilden, vom Feuer verzehrt werden, in V. 40 aber die Art und Weise des Unterganges gar nicht bestimmt ist. Ebensowenig findet zwischen 16, 35 und 26, 11 ein Widerspruch statt, da in Kap. 16 mit keiner Silbe gesagt ist, daß die Söhne Korahs an der Empörung ihres Vaters teilgenommen.

4. Die Postmosaica werden nur noch in etlichen Fällen von den Kritikern aufgeführt, von jedem etliche andere. Darüber vgl. die Erörterung über die altrationalistische Phase der Kritik, § 16. Vgl. darüber auch die ausführlichen Darlegungen in „Rätsels Lösung" II, 2 und „Beweis des Glaubens", 1897, Januarheft.

Und nun sei geschlossen mit einer Anzahl von Beispielen aus dem sogen. „differenten Sprachschatz" in der Genesis, und zwar aus Kapiteln, wo er noch am meisten Schein hat.

I. Gen. 1, 1—2, 3 dem P zugeschrieben, weil der Gottesname Elohim hier herrscht. Der zu P gehörige Sprachschatz ist hier folgender. (Zur Rechten wird derselbe beleuchtet.)

1. הבדיל V. 4. 6. 7. 14. 18.	1. Bei rein und unrein im levitischen Gesetz, also sachlich begründet.
2. מקוה V. 10.	2. Noch Ex. 7, 19; Lev. 11, 36 bei Wasserſammlung, sachlich nötig.
3. מין V. 11. 12. 21. 24. 25.	3.—7. Nur noch im Flutbericht, wo die Landtiere von Kap. 1 untergehen.
4. שרץ V. 20. 21.	
5. רמשׂ V. 21. 24—26. 28. 30.	
6. פרה und רבה V. 22. 28.	
7. חית הארץ V. 24. 25. 30.	
8. דמות V. 26.	8. Noch 5, 1, aber anspielend auf 1, 26.
9. זכר ונקבה V. 27.	9. Noch 5, 2, doch mit Rückbeziehung auf V. 27.
10. כבשׁ V. 28.	10. Noch Num. 32, 22. 29, wo P, J, E gemischt sein und V. 22. 29 dem JE gehören soll, nicht P. Dann in Jos. 18, 1 ebenfalls bei JE.
11. אכלה V. 30.	11. Kommt da vor, wo der Begriff.

Also ist die Wahl dieser Worte auf den betreffenden Gegenstand zurückzuführen, der zur Sprache gebracht wurde, nicht auf einen besonderen Schreiber. Daß Kap. 1 Elohim steht, ist sachlich begründet, da es sich um den Schöpfer handelt. Jahve kann die Schöpfung zugeschrieben werden, wenn die Identität mit dem Schöpfergott betont werden will.

II. 2, 4 bis Kap. 4 soll dem **J** gehören, obgleich Jahve und Elohim. J-Wortschatz soll sein:

1. עשה 2, 4. 7 (statt des ברא des P, Kap. 1).	1. Aber auch zehnmal Kap. 1 bei P von denselben Dingen.
2. יצר ebenso (statt ברא Kap. 1) 2, 22.	2. Nur hier im Pentateuch. 6, 7 steht, obwohl J, dennoch bara, nicht jazar.
3. חית השׂדה (statt חית הארץ des P) 2, 19. 20; 3, 1. 14.	3. Aber ganz sachlich begründet, gegenüber dem „Garten", 3, 18.
4. הפעם 2, 23; 18, 32	4. Auch bei P in Lev. 4, 16. 17 und Num. 14, 22 das Wort.

5. בעבור 3, 17.	5. Aber auch bei E, Ex. 19, 9.
6. לבלתי 3, 11.	6. Aber auch bei E, Ex. 20, 20, und P, Lev. 20, 4; Num. 9, 7.
7. מה זאת 3, 13.	7. Aber auch bei E, Ex. 14, 5.
8. עצבון 3, 16. 17.	8. Nur noch 5, 29 und zwar mit Beziehung auf 3, 16. 17.
9. גרש 3, 24.	9. Bei E 21, 1—21.
10. שמע לקול 3, 17; 16, 2.	10. Aber auch bei E, Ex. 3, 18; 15, 26; 18, 24.
11. הַרְבָּה אַרְבֶּה 3, 16. Nur noch 16, 10.	11. 22, 17 bei R. Auch P hat absoluten Infinitiv, z. B. Ex. 31, 14. 15; Lev. 7, 24.

Jahve-Elohim heißt es hier, weil der Gott der Offenbarung und des Heils, der hier eintritt, der Schöpfergott selbst ist.

12. אדמה 4, 2. 3. 10. 12.	12. Aber auch Ex. 20, 24 als Material. Ex. 23, 19 E oder R. Gen. 1, 25; 6, 20; 9, 2 P. Ex. 3, 5.
13. שדה 4, 8.	13. Aber auch P, Gen. 23, 9. 11. 13. 17. 19. 20.
14. עבד האדמה 4, 2. 12.	14. Nur hier im Pentateuch. Einmal, folglich auch in J nie mehr.
15. גרש 4, 14 wie 3, 24.	15. Aber auch E in 21, 10 und P in Lev. 21, 7. 14.
16. הוסיף 4, 2. 12.	16. Aber auch bei P, Lev. 26, 18.
17. ילד statt des הוליד des P. u. s. w.	17. Aber in 25, 3 wechselt ילד mit בני. Und Gen. 22, 23 hat es der P. Denn dem gehört Gen. 22, 23, weil 25, 20 (P) darauf zurückgeht.

Die Gottesnamen passen in Kap. 4 zum Inhalt. 3, 16 verhieß Jahve, der Heilsgott, den Samen. Daher schreibt ihm Eva die Geburt zu. Jahve ist Schützer der Seinen und Richter Kains, der die Gnade verwarf, und Gott der Erlösung (4, 26). V. 25 Elohim, weil Eva den Ersatz für Abel als Beweis der Schöpfermacht fühlt, wie auch die Kritiker anerkennen.

III. Kap. 5, 1—6, 8. Der formalistische Stil des P! Aber wenn ich Genealogien schreibe, muß der Stil anders werden als bei anschaulichen Geschichten, auch wenn ich nicht zwei, sondern ein Schreiber bin.

1. תולדות Zeichen des **P.**	1. Aber 2, 4 auch bei dem Jahve, das den J anzeigt. Der „Redaktor" soll das Jahve eingeschmuggelt haben. Somit ist auf die „Grundpfeiler" der Scheidung des Textes kein Verlaß. Was kann der R alles verändert haben!
2. זכר ונקבה Zeichen des P. J soll dafür sagen איש ואשתו.	2. Aber auch bei J 7, 3. 9. Da soll wieder R eingegriffen und alles geändert haben. Aber dann hört ja die sichere Textgrundlage der „Urkunden" auf! Und זכר auch Ex. 13, 12. 15 bei J.
3. הוליד 5, 3 ff.; 6, 10 dem P. J soll sagen ילד.	3. Aber sachlich. Denn הוליד als das präcisere bei der Hauptlinie Gen. 5; 6, 10; 11, 10; 25, 19; Num. 26, 29. 58. ילד bei Seitenlinien. 4, 10; 10, 8 ff.; 22, 23; 25, 3. 10, 24; 11, 27 gehört zur Genealogie Abrahams, daher holid, wie 11, 26; 5, 32; 6, 10 in die directe Linie eingeschoben, daher holid. 17, 20 ein Teil der Verheißung an Abraham. Also fester Usus eines Schreibers.
4. התהלך את 5, 22. 24, auch 6, 9 **P.**	4. Sonst nirgends im Alten Testament. Dafür aber לפני bei P 17, 1 und J 24, 40 und 48, 15 E. Das התהלך ist die Hauptsache dabei, das bei P, J und E erscheint.

Die Gottesnamen in Kap. 5 passen zur Sache. V. 1 Elohim, weil auf 1,27 blickend. V. 29 Jahve, auf 3, 17 schauend. V. 22. 24 Elohim, weil es ein dem Irdischen ab- und dem Überirdischen zugewendetes Leben war.

5. Kap. 6, 1—8 von J. החל V. 1.	5. Aber auch bei P, Num. 17, 11. 12.
6. טרם V. 2 im physischen Sinn bei J.	6. Aber auch bei P, Gen. 1, 4; 25, 8; Lev. 27, 10. 12. 14. 33.
7. מחה V. 7 bei J. Der P soll שחת gebrauchen.	7. Aber auch bei E in Ex. 17, 14; bei P Num. 5, 23 auch.

Die Anthropomorphismen und -pathismen sind nötige Darstellungsformen der Kondescendenz Gottes, weil wir anders ihn nicht fassen könnten, aber nicht absonderliche Anzeichen eines besonderen Schreibers. Z. B. das „riechen" Gen. 8, 21 (J) auch Lev. 1, 13 bei P ꝛc.

IV. Kap. 6, 9—9, 29. Merkmale des **P**:

1. Der Titel 6, 9 wie 2, 4; 5, 1 ꝛc. Hat nur Bedeutung für P, wenn man die Scheidung voraussetzt.

1. Gen. 2, 4 ist laut Jahve jehovistisch. Gegen den Gottesnamen dem P zugeschrieben um des Titels willen. So widersprechen sich Gottesname und Sprachgut, statt zusammenzustimmen. Und 37, 2 derselbe Titel, der ein JE-Stück einführt! 36, 9 der gleiche Titel über einem Stück, das man aus Verlegenheit dem Nothelfer R zuweist. Andere dem JE oder P. Kommt also bei P, JE, R vor. Folglich sind diese? Ein Mann.

2. Die Zeitangaben soll nur P machen können.

2. Aber auch J macht solche, z. B. 7, 4. 10. 12; 8, 6; 10, 12; 38, 24; 14, 4. 5 (E oder nach Kautzsch?). Also auch J hat Zeitangaben.

3. Die Maße der Arche hat nur P.

3. Weil man ihm diese Stücke zuteilt! Auch Hesekiel und Könige haben solche Maße, nicht ein Extraschreiber.

4. Ein Bundeszeichen kann nur P haben.

4. Dennoch hat es auch der sogen. J, Ex. 4, 1—9.

5. Die Specifizierung 6, 18 hat P, J nur „du und dein Haus", 7, 1.

5. Aber auch 45, 10, das nach Wellhausen J und nach Kautzsch JE schrieb. Auch 7, 7 hat J-Detail.

6. למשפחותיהם hat P.

6. Aber auch J in Gen. 12, 3; 28, 14; 12, 21 (bei Familien).

7. כן עשה 6, 22 hat P.

7. Aber auch J. Ex. 12, 28, das zu dem J-Abschnitt gehört. Daß Kautzsch trotz des Jahve ? schreibt, ist kritische Willkür.

8. הקים ברית oder נתן bei P. J soll nur כרת setzen.

8. Aber der terminus hängt ganz vom Gedanken ab. Jenes nur von Gott, als den Bund festmachend und gebend. Dies die Ratifizierung durch menschliche Gebräuche (Zerteilen von Tieren). Bei Gott, wo er zu menschlich rechtsgültiger Form descendiert.

9. „Du und dein Same nach dir" soll P-Gut sein.

9. Aber auch bei P ist die Phrase sich nicht gleich, sondern auch „mit dir", Gen. 28, 4; Num. 18, 19. Aber 13, 15 eine ähnliche Formel bei J. Und der eine D hat alle solche Phrasen. Warum hier nicht zwei bis drei Schreiber? 1, 8; 11, 9; 28, 46.

10. גוע P. J soll sagen מות.

10. Aber verbunden beide Gen. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33; Num. 20, 29; Gen. 7, 21. 22. Die Kritik giebt daher V. 21 dem J, V. 22 dem P, aller Sprachlogik zum Trotz. Denn V. 22 faßt V. 21 zusammen. Gen. 5 und 11, 32; 23, 2; Lev. 10, 2 das מוּת des J auch von P gebraucht.

11. שׁחת P=Gut. J soll מחה haben.

11. Aber Gen. 13, 10 in Piel (was Nebensache ist) das שׁחת auch bei J. Ebenso 19, 13; 38, 9; Ex. 32, 7; Deut. 32, 5. Im Hiphil bei J Gen. 18, 28. 31. 32; 19, 13. 14. Das J=Gut מחה bei E, Ex. 17, 14; bei P, Num. 5, 23. 7, 23 hat מחה, d. h. J=Gut, aber die Aufzählung der Tiere ist die Weise des P. Also die Merkmale wider einander. Da muß der R wieder alles verwirrt haben. Aber wenn er das so oft that, dann ist ja der Quellentext gefälscht und keine sichere Basis für Quellenscheidung mehr da.

12. מאד מאד soll bloß P haben.

12. Aber in Gen. 30, 43 hat diese Phrase ebenso J.

13. Sprachgut des J: לימים 7, 4. 10.

13. Aber das ל in diesem Sinn auch bei P, 17, 21.

14. יקום 7, 4. 23. Nur noch Deut. 11, 6 im ganzen Alten Testament

14. Aus zwei Fällen ein — Sprachgut! Doch Deut. 11, 6 in Verbindung mit Aufzählung, dem „sicheren Kennzeichen des P". Also die Merkmale wider einander.

V. Kap. 10, 1—11, 9. Hier ist alles Willkür und Selbstwiderspruch. Nöldeke teilt die Völkertafel dem P zu, V. 8—11 dem R. Ebenso V. 21 und in 19. 25 „etliche Worte"! Welche? Kayser findet besser allein den J, wie auch Tuch und Hupfeld. Wellhausen giebt V. 24 und von V. 14 „etliche Worte" dem R. Nach Movers gehört V. 8—19. 21. 25—30 dem J, der Rest dem P. Ihm folgen Dillmann, und Kautzsch so ziemlich wie Dillmann. Keiner weiß also etwas. Natürlich. Alles ist subjektive Raterei ohne festes Princip. Sonst könnte nicht einer gegen den andern sein. Die gleichen Verschiedenheiten von Ausdrücken begegnen auch in andern Genealogien, die man nicht zerteilt. So 25, 1—4, das dem J allein gehören soll, obgleich V. 3^{a} ילד hat und V. 3^{b}. 4 „die Söhne

von", also Sprache des E. 46, 8—27 begegnet „die Söhne von" und יָלַד לְ in der ungeteilten Genealogie, ja selbst V. 22. 27 in denselben Versen. Allen Versuchen zum Trotz stemmt sich dies Kap. 10 gegen eine Scheidung. Es erhebt sich gegen sie die Unvollständigkeit, die der J-Teil hätte, dann die gegenseitige Abhängigkeit der J- und P-Stücke. Wer sich die Widersinnigkeiten der Teilung von Wellhausen und Kautzsch genau ansehen will, der lese die bis ins Einzelnste gehende exakte Untersuchung dieses Abschnittes bei Dr. Green, „Unity of the book of Genesis", 1895, S. 133—141. Was den Wortschatz selbst betrifft, so sollen P-Merkmale sein außer dem Titel, von dem schon geredet ward unter III, die Schlußformel, V. 5. 20. 31. 32. Aber auch J hat sie 25, 4. Dann der Wortreichtum der Formel in vier Worten, V. 20. Aber das ist Art des Hebräers, der betonen will, daß es sich um Nationen mit vielen Familien, Sprachen, Wohnsitzen handelt, nicht um Individuen. J hat solche Specialisierungen ebenso, z. B. 7, 7. 23; 15, 9—21; 12, 16.

Ferner das למשפחותם ganz angemessen dem Inhalt bei Zählungen, Genealogien. Will man für solche einen P allein aufstellen, gut. Aber Ex. 12, 21 bei J (Dillmann, Kautzsch macht ?, weiß also nichts) ebenso, nur mit anderm Suffix, was gleichgültig ist. Auch Gen. 12, 3; 28, 14; 24, 38; 40, 41; Jos. 6, 23 bei J findet sich das Wort.

Dagegen J-Sprachgut in Kap. 10—11, 9 soll sein: 10, 18 נפצר. P soll dafür haben נפרד 10, 5. 32. Der Sinn ist aber verschieden. Jenes „nach allen Seiten", dies „nach innen zerteilt". Und auch J hat Gen. 2, 10; 13, 9. 14; 25, 23 das P-Wort. Dennoch ist es P-Gut und nur das נפצר J-Gut. 11, 1. 6. 7. 9 soll J שפה für Sprache haben, P aber dafür לשון 10, 5; 20, 31. Aber Lippe ist stets = Sprache, Zungen = Sprachen. So Zeph. 3, 9; Jes. 19, 18; 46, 18; Sach. 8, 23. Derselbe Schreiber aber in Jes. 28, 11; 33, 19; Hes. 3, 5. 6 braucht beide Worte in gleichem Sinn. Warum müssen hier deshalb zwei Schreiber sein?

Zum Schluß dieser Proben noch Kap. 14! Es hat die Eigentümlichkeiten des P, V. 8. 9. Die Worte sind P-Gut, ילידי

רכוש, נפש, בית. Aber ebenso J-Worte, יהוה V. 22, לקראת V. 17, ברוך V. 19. 20. V. 18—20 soll Jerusalem, der künftige Platz des Tempels, der Priester mit dem Zehnten den J anzeigen, der nach Juda gehöre. Lot heißt Abrams Vetter V. 14 bei P, wie 13, 8 bei J. Der P läßt ihn in Sodom wohnen, wie J 13, 12b (so Kautzsch). P läßt ihn bei den Terebinthen Mamres wohnen, wie J 13, 18, verbindet Adama und Zeboim mit Sodom und Gomorra, V. 2. 8, wie 10, 19 der J nach Kautzsch, mit Zoar, wie J in 19, 23. Dazu kommen Specialitäten, die sonst nicht im Pentateuch sich finden und deren Liebhaber der E² Hupfelds ist. So אל עליון, מגן, העשיר, חניך, חריק, alte Ortsnamen 2c. Hier wohnen P, J, E einträchtig in einem Kapitel zusammen, das nicht trennbar ist und nach den Assyriologen den höchsten geschichtlichen Wert besitzt.

Damit seien die Proben geschlossen. Wer noch ein Auge hat zu sehen, der sehe, was diese Quellenscheidung wert ist. Wer kein Auge hat, der bleibe blind!

Der Flutbericht soll der günstigste Boden für die Quellenscheidung sein. Aber schon da zeigte sich kein differentes Sprachgut von zwei oder drei Schreibern. Wer Genaueres lesen will, findet es in „Rätsels Lösung," II, 2, S. 45—115; durch die ganze Genesis untersucht und völlig vernichtet, wie man mit gutem Gewissen sagen kann, findet sich diese Quellenscheidung bei Prof. Dr. H. Green, „The unity of the book of Genesis", 1895. Hier zu den wenigen Beispielen der Nichtigkeit dieses sogen. verschiedenen Quellensprachgutes nur noch folgendes: König hat in seiner „Einleitung" auf den Unterschied des אנכי und אני S. 168 den kühnen Schluß auf verschiedene Urkunden gebaut. Ich habe diese ganze Beweisführung Königs, auf die er so großen Wert legte, da er im Unterschied von allen andern Quellenscheidungsgründen, welche die moderne Kritik von dem alten Rationalismus geborgt hat, diesen Sprachgrund seine eigenste Entdeckung nennen kann, in „Rätsels Lösung" II, 2 auf S. 61—71, also auf zehn Seiten, ausführlich untersucht und in ihrem Nichts aufgezeigt. Das Resultat ist: ani kommt in ca. 43 Kapiteln kritisch für den Zweck brauchbar dreimal vor. Dann kommt Num. 11 viermal

anokhi und dazwischen nochmals ein ani. Also ein kleiner Wechsel. Übrigens ist das „ich", wo hier das vollere anokhi steht, betont oder im Gegensatz. Auch im Dekalog steht es im Gegensatz zu den Götzen. Auch im Bundesbuch mit Accent. Das ist alles. Im „Theol. Literaturblatt", 1897, Nr. 40, hat König an meinem Beweis zu nörgeln gesucht, aber umsonst. Er hat in seiner „Einleitung" unterstrichen gesagt, daß ani in diesen 43 Kapiteln „ununterbrochen" allein vorkommt. Das ist wahr. Aber wie ich zeigte, nur als einmal geprägte Formel. Daher man von „ununterbrochen" für den kritischen Schluß nicht reden kann.[1])

---

[1]) Zu dem anokhi und ani habe ich noch zu bemerken, daß der Professor der semitischen Sprachen, Dr. Hommel, das anokhi als den kanaanitischen, das ani als den arabischen (assyrisch: anu) Ausdruck für das „ich" erklärt. Sie repräsentieren nach ihm nicht verschiedene successive Sprachentwicklungsstadien, sondern einen simultanen nationalen Sprachgebrauch. Beides war Mose wie schon Abraham geläufig. Von diesen Worten auf verschiedenzeitige Urkunden zu schließen, ist nicht angängig. Dazu mache ich noch auf wertvolle sprachliche Einzeluntersuchungen von Endemann in der „Ev. Kirchenzeitung" von Holtzheuer, 1898, Nr. 12 und 15, aufmerksam, über anokhi und ani und etliches andere Sprachliche im Pentateuch. Das Ergebnis dieser sehr eingehenden Prüfung ist das, daß im ganzen Pentateuch bis Deut. 31, 22. 24 beide Ausdrücke ausnahmslos nach festem Princip angewendet werden, das einfach aus dem sprachlich schweren Charakter von anokhi und dem leichteren des ani sich ergiebt, also in dem größeren Pathos liegt, das sich für den ästhetischen Geschmack in der kanaanitischen Form ausprägt. Damit fällt auch aus diesem Grunde, wie aus dem von mir schon betonten, der Schluß auf verschiedene und aus verschiedenen Zeiten stammende Quellen in Nichts zusammen, und es folgt aus dem festen principiell begründeten Gebrauch beider Worte, zusammengehalten mit der Hommelschen Erklärung der Simultanität beider Ausdrücke, vielmehr die Einheitlichkeit der Abfassung des Thorabuches durch Mose, welche am Schluß des Werkes Deut. 31, 22. 24 klar bezeugt ist. Ebensowenig gültig für einen Schluß auf differente, zeitlich geschiedene Quellen erweisen sich andere sprachliche innere Merkmale, wie das hu und hi, von denen das erstere vorwiegend als commune gebraucht ist, hi auch selten als fem., welch letzteres später Regel ist. Im Pentateuch ist das hi elfmal nur gebraucht. Aber da nur, wo auf dem „sie" ein Nachdruck ruht. 195 mal hu für „sie" im Pentateuch. Ebenso ist es bei jalad als commune und dem bisweilen als bestimmtere Bezeichnung des männlichen Aktes gebrauchten holid im Pentateuch. Letzteres wird später in der Regel für den männlichen Akt angewendet. Daraus

Wenn Dr. Hommel recht hat, dann darf überhaupt die ganze moderne Kritik schon aus inschriftlichen Gründen abziehen. Ihre ganze Herrlichkeit geht in Rauch und Asche auf. Und daß die sprachlichen Gründe für die Quellenscheidung in jeder Form, wie sie die vermittelnde Kritik in erster Linie aufführt, höchst fragwürdig sind, das hat, wie gezeigt, schon Bertheau erörtert, und das bekennt selbst Wellhausen, „Prolegomena", S. 408: „Die sprachgeschichtliche Forschung steht im Hebräischen noch sehr in ihren Anfängen." Er baut daher auch seine Opposition gegen den mosaischen Ursprung der Thora durchaus nicht, wie vorwiegend König, auf die Gründe der vermittelnden Kritiker, die ihm meist nur Nebendienste thun, sondern hauptsächlich auf seine Kultuskonstruktionen und die von ihm gemachte Übereinstimmung damit in den Büchern Richter, Samuelis, Könige und der Propheten. Da die Vermittelnden diese naturalistische Konstruktion ablehnen müssen, so müssen sie sich, wie gezeigt, mit den alten Gründen der vorwellhausen'schen Kritik des Rationalismus und mit Bruchstücken aus Wellhausen behelfen, mit den Gottesnamen, sogen. Sprachgut, „Widersprüchen" in den Berichten, Gründe, deren Richtigkeit in „Rätsels falsche und richtige Lösung", Bd. I—IV, in „Lex Mosaica" von French, in den mustergültigen Arbeiten Dr. Greens, sowie in dem Werke über „die Gesetze" von Hoedemaker ausführlichst dargestellt worden ist. Wenn die vermittelnde Kritik

---

schloß man, daß die holid-Stücke in Genesis zeitlich weit später seien, als die jalad-Stücke. Hommel erklärte mir mündlich holid für gleichalterig, aber gern in Genealogien und Chronikstil gebraucht. Die späteren Propheten, z. B. Jeremia, griffen auf diese alte und bestimmtere Form zurück. Nicht kam sie erstmals zu ihrer Zeit auf. Man findet solches Zurückgreifen auch bei unsern deutschen Schriftstellern. Jeder Schluß von solchen Erscheinungen aus auf zeitlich verschiedene, weit auseinanderliegende Urkunden ist höchst bedenklich. Endemann weist bei diesem Wechsel von jalad und holid überdies nach, daß hierbei eine kunstvolle Korrespondenz der Anzahl der Nichthiphilformen und der Hiphilformen für die genaue Untersuchung sich herausstelle, die man eben darum nicht als Zufall bezeichnen kann, weil hier Plan und Kunst walten, welche ein Zeugnis für die Einheitlichkeit des Autors seien. Kurz, die Spracherscheinungen legen dem Forscher die Pflicht großer Reserve in seinen Schlüssen auf Zeit- und Verfasserdifferenz auf.

neuerdings redet von der Verkehrtheit der Scheidung, die man im einzelnen vollziehen will, so spricht sie sich damit selbst ihr Todesurteil. Ihre ganze Methode ist falsch. Falscher Weg aber führt zu falschem Ziel.

Zweiter Anhang.

Seit einer Reihe von Jahren wird unter Aufbietung alles Scharfsinnes und eines wahrhaft rabbinischen Fleißes, besonders von Dr. König, in den Kreisen der radikalen und vermittelnden Kritik daran gearbeitet, auf Grund der alttestamentlichen Schriften eine hebräische Sprachgeschichte herzustellen. Man zählt die Wörter in den einzelnen Schriften des Alten Testaments, konstatiert: dieses Wort, diese Phrase kommt in diesem Buch so und so viel öfter, als in jenem, dagegen aber in diesem Buch nur etliche Male oder gar nicht vor. Ebenso macht man es bei den einzelnen Teilen oder Teilchen im Pentateuch insonderheit. Das ist eine sehr mühevolle Arbeit und gewiß wäre sie nicht zu mühevoll und verächtlich, diese Kleinarbeit, wenn sie nur wirklich die Grundlage abgeben könnte zu irgend einem sicheren Aufbau. Dieser Aufbau nun aber soll sich unzweifelhaft auf diesen Grundlagen erheben. Es ist eine „hebräische Sprachentwicklungsgeschichte". Und zum andern soll sich darauf gründen ein sicherer Schluß, in welcher Zeit ein Buch oder ein Teil oder Teilchen eines Buches, z. B. im Pentateuch, entstanden sei. Aber dieser ganze auf solche Wörtermassen und ihre Ausscheidung gebaute Schluß auf eine Sprachgeschichte der Hebräer ist verfehlt. Die Auszählung der Wörter und Phrasen bestreiten wir durchaus nicht. Man kann sie ja recht wohl nachprüfen, wenn man die Zeit dazu hat. Aber die Schlüsse, die auf diese Basis gebaut werden, erklären wir für Fehlschlüsse. Und das ist es, was uns veranlaßt, an diesen „Wortklaubereien" uns in unserer Einleitung überhaupt nicht zu beteiligen, die in andern Einleitungen große Partien einnehmen. Daß wir die „Kleinarbeit" auch lieben, beweist unser Buch und dessen Vorgänger, „Rätsel", 4 Bände. Aber wir durchschauen die Bedeutungslosigkeit dieser

„Sprachuntersuchungen" zu diesem Zweck so vollkommen, daß wir keinen Anlaß finden, unsere edle Zeit mit Zählungen und Untersuchungen zu verzetteln, welche nie weder zum sicheren Ergebnis einer „Sprachgeschichte", noch auch zur sicheren Bestimmung der Entstehungszeit und -art eines Buches führen können. „Tempus meum perdidi" ist hier das Resultat, mögen Männer wie König und Strack, deren philologische Befähigung und deren Fleiß und Specialkenntnisse in manchen Dingen ich völlig unangetastet lasse, auch über diesen Ausspruch noch so ungehalten sein. Ich weiß, was ich sage und warum ich dies Urteil, im Einklang mit dem ehrwürdigen, größten alttestamentlichen Theologen und Philologen Dr. Green, fälle. Da ich nun von einer solchen Methode der Indicien aus „Sprache" und „Widersprüchen", welche man nur nicht apologetisch lösen will, obgleich das möglich ist, gar kein Resultat erwarte für die Gewißheit über Zeit und Entstehung, sowie Glaubwürdigkeit eines Buches oder Buchteiles, so habe ich geforscht nach der vernünftigen, d. h. naturgemäßen, Methode, sich eines Buches zu vergewissern. Das ist die Profanmethode bei jedem Buch der Vergangenheit. Ich habe in meinem „Rätsels Lösung" II, 1, und kompendiarisch in „Kritik, deren Recht und Unrecht" die Methoden erörtert und begründet, welche sich von selbst aus der Thatsache ergeben, daß das Objekt der Kritik ein historisches, nur auf dem Wege der traditionellen Aushändigung an uns gekommenes, ist, habe den Unterschied zwischen schlechter und guter wissenschaftlich gültiger Tradition untersucht, habe dann nachgewiesen, welches die naturgemäße Ordnung ist, in welcher, ihrem wissenschaftlichen Wert nach, die Methoden der historischen Untersuchung anzuwenden sind, nämlich zuerst die objektiven Methoden der Untersuchung des äußeren Zeugnisses, dann des inneren Selbstzeugnisses, während erst in letzter Stelle die durch und durch von dem jeweiligen Wissensstande, vom Eindruck, von dem ethischen und dogmatischen Standpunkt des untersuchenden Subjekts abhängige „indirekte", d. h. Indicienmethode, kommt, welche gegenüber auch nur einem sicheren äußeren Zeugnis oder Selbstzeugnis unbedingt zurückzutreten hat. Ich habe auf eine Reihe von Beispielen aus

der Profankritik hingewiesen, wo die Irrfahrten der Sprachbeweise, kurz der ganzen subjektiv gearteten Indicienkritik klar am Tage liegen, welche durch unzählige weitere Beispiele vermehrt werden könnten, habe dann in ausführlichster Detailuntersuchung erwiesen, daß man auf diesem profankritischen Wege zu durchaus sicheren Ergebnissen kommt. Alle diese weitläufigen Beweise haben meine Gegner einfach nicht beachtet, kein Wort widerlegt, weil es in allen Hauptsachen eben unmöglich ist. Dafür haben sie mir gegenüber beständig ihre „Sprachlisten", „Sprachgeschichte" 2c. von neuem vorgehalten, einzelne Auffälligkeiten betont, von denen die Erledigung der großen Frage gar nie abhängen kann, dann etliche „Postmosaica". Das ist ihre Widerlegung bisher gewesen. Ich fordere sie zum fünften oder sechsten Male auf, meine Methoden und meine Argumente zu widerlegen, statt mich auf etliche Steinchen des Anstoßes im „Geplänkel" (König) hinzuweisen, die ich nicht nach ihrem Wunsch genugsam erledigen konnte. Ihre Methode erkläre ich für fundamental irreführend. Vor allem ihre Sprachbeweise. Davon aber hier nochmals ein Wort, weil durch König in dem „Theol. Literaturblatt", 1897 Nr. 39. 40 und der „Ev. Kirchenzeitung", 1898, Nr. 1, herausgefordert. Daß das sogen. differente Sprachgut eines J und E^2 und P nichts ist, das hat Dr. Green in seiner „Einheit der Genesis" mit peinlichster Genauigkeit bis ins Einzelnste bewiesen. Und ich habe nach seinem Vorgang in kürzerer Weise in „Rätsels Lösung" II, 2 gleiches gethan. Im Vorausgehenden aber habe ich eine Reihe von Beispielen auch in diese „Einleitung" aufgenommen. Da helfen also die langen Listen von Wörtern und Phrasen, welche Strack und König herbeischaffen, wie mit und vor ihnen schon die andern Kritiker, auch gar nichts. Gar nichts helfen solche Auszählungen der Wörter: „In diesem Stück kommt dieses Wort, diese Phrase, gar nicht, in jenem zweimal, in einem andern sechs- oder zehnmal vor." Wer das alles zählen will, kann es ja thun. Die Rabbinen haben noch viel mehr in solchen Zählereien geleistet, und zu dem guten Zweck, um den heiligen Text vor Fälschung sicher zu stellen. Aber der Schluß: „Folglich ist dieses Stück zu einer andern Zeit und von einem

andern Verfasser geschrieben, als jenes" — dieser Schluß ist im Grund und Boden falsch, ein Trugschluß. All die Mühe und der Scharfsinn, der auf dies ungeheure Material gewendet wurde, ist — umsonst. Den Beweis dafür, daß solche Schlüsse Trugschlüsse sind, wiederhole ich hier nicht. Er erfordert zu viel Raum. Er ist reichlich gegeben in „Rätsels falsche Lösung", also „Rätsels" I. Band, wo die Selbsttäuschungen und Zirkelschlüsse aufgedeckt sind. Dann in meinem „Rätsels Lösung" II, 2 und in Dr. Greens Büchern. Es ist schade um die edle Zeit, die so viele Männer auf eine völlig aussichtslose Sache gewendet haben. Welch ein trefflicher Philologe z. B. König ist, beweist von neuem seine dicke „Syntax", aus der man sicher sehr viel lernen kann. Aber zum biblischen Kritiker taugt er wie seine Kollegen deshalb noch nicht. Denn er hat bis jetzt nicht die geringste Einsicht gewonnen in den einzig naturgemäßen Weg (Methode) der geschichtlichen positiven Kritik, sondern irrt fort und fort auf dem Wege der subjektivsten Methode herum, welche ganz zuletzt kommt und nur, umschlossen und geleitet von dem „Zeugnis Christi für den Glauben" und von dem „äußeren Zeugnis" und dem „Selbstzeugnis" für die „Wissenschaft", einen bestätigenden Wert haben kann. Isoliert aber führt diese subjektive Methode in die Phantasien des Subjekts, in eine Ungewißheit, die tiefem Dunkel gleicht, in das mit Seufzen König einen „Lichtstrahl" sich gewünscht hat, wie er in der „Neuen Luth. Kirchenzeitung", 1897, Nr. 5 mir gegenüber ehrlich bekannte. Als orientalischer Philologe ist er ganz an seinem Platz. Aber seine Schlüsse aus dem großen Sprachhaufen auf Sprachgeschichte und weiter von da auf Entstehung von Büchern und Bücherteilen im alttestamentlichen Kanon sind lauter Fehlschlüsse. So auch bezüglich seines Pressens des Wechselns von holid und jalad und des anokhi und ani.

Aus den uns allein zugänglichen hebräischen Denkmalen, welche NB! lediglich die kanonisch religiöse Litteratur und Sprache repräsentieren, denn von der andern ist kein Jota mehr vorhanden, auf dieser schmalen Basis kann man keine „hebräische Sprachgeschichte" eruieren, wie Gesenius und Bertheau schon sagten und begründeten. Auch Wellhausen ist ja ziemlich skeptisch hier.

Höchstens könnte man reden von einer Geschichte der Sprache der wenigen uns gebliebenen Teile der religiösen erbaulichen Litteratur Israels, die Gott für die religiöse Erziehung seines Volkes bestimmt hatte. Man denke sich einen kleinsten Rest unserer deutschen Erbauungslitteratur nach 2000 Jahren von uns ab und das Wagestück, aus ihr den „Wortvorrat“ und die „Sprachschätze“ des deutschen Volkes um 1890 konstruieren zu wollen, wenn alles andere untergegangen wäre. Welches thörichte Unternehmen! Welche Trugschlüsse würden sich da ergeben!

Ferner muß diese Kritik behaupten: dies Wort, was in diesem Buch oder Stück fehlt, war damals noch nicht oder nicht mehr da und konnte nicht gebraucht werden, statt: es wollte eben nicht angewendet werden, hätte vielleicht hierher gar nicht gepaßt. Welche Trugschlüsse! Man steckt die betreffenden Schreiber in eine Sprachzwangsjacke, die faktisch kein Mensch anhat bis auf unsern Tag.

Was sich aus der Freiheit des Schriftstellers, aus dem Gegenstand und vielen uns unbekannten Ursachen erklären mag, das erklärt man aus den verschiedenen Zeiten und Schreibern. Ganz die gleichen Thorheiten hat man, wie ich in „Rätsels Lösung“ zeigte, in der Indicienkritik der Schriften von Goethe, Shakespeare, Cicero, Notker, einer Schrift des jungen Fichte (sen.), die man mit Bestimmtheit dem Kant zuschrieb, begangen und hartnäckig daran festgehalten, bis die Selbstzeugnisse durch Fichte und Notker klar vorlagen oder die Selbstzeugnisse in Briefen der Verfasser. Aber ich predige tauben Ohren. Diese „Sprachbeweise“, welche sich hier unsterblich blamiert haben, müssen trotzdem auf dem Boden des hebräischen Kanons fortwuchern. Und der naturgemäße Vergewisserungsweg für die heiligen Schriften wird verachtet. Da kann man nur sagen: Häuft Berge von Wörtern zum Verbrennen! Wir stören euch nicht.

Von der „Sprachgeschichte“ ist nur so viel wahr, wie schon Gesenius und Bertheau sagten, daß mit dem Exil das silberne Zeitalter der Sprache begann. Alles vorher ist fließend und begründet keine sichere Unterscheidung für eine Sprachentwicklung.

Und dabei bleibe ich, auch wenn König noch „so manches oder vieles“ Auffällige zu jenem dem Bertheau und Gesenius oder Keil auch Bekannten hinzugefunden oder ausgezählt hat, wie er mir gegenüber geltend macht. Das alles verändert die principielle Fehlerhaftigkeit des Schlusses auf Sprachgeschichte zum Zweck der Feststellung der Zeit der Entstehung von Büchern und deren Teilen im Pentateuch oder den folgenden Büchern gar nicht. Der Schluß von all diesem vermehrten Material aus ist eben principiell irrig.

Was speciell die anokhi—ani-Sache betrifft, auf welche König fortwährend wieder zurückkommt, so verhält es sich damit folgendermaßen. König hatte in seiner „Einleitung“, S. 168, mit gesperrter Schrift gedruckt: „Ganz besonders auffallend ist . . . Und nachdem von Ex. 35 bis Num. 10 ununterbrochen ani begegnet ist, zeigt sich Num. 11 auf einmal wieder anokhi“ (wie vorher, wo anokhi und ani wechseln). Ich schlug nach und fand etwa 72 ani in diesen 43 Kapiteln. Das verblüffte mich: lauter ani! Aber als ich genauer prüfte, ergab sich, daß diese 72 ani eine festgeprägte Formel am Schluß von Gesetzeskomplexen repräsentierten, welche, einmal geprägt, natürlich beibehalten wurde, so daß also für die kritische Frage nur das erstmalig auftretende ani Wert hat. Dazu fand ich noch etliche ani außerhalb der Formel, wobei mir jetzt König nachweist, daß diese andern ani nicht 2, sondern 12—13 sind. Daß nun ani in 43 Kapiteln 13 oder 14, ja meinetwegen 20 mal vorkommen, während 71 ani als Wiederholung einer Formel: ani Jahve oder qadosch ani, nicht weiter in Rechnung zu ziehen sind, und dann mit Num. 11 auf diese 12—13 ani wieder mehrere anokhi, die Mose vor sein eigenes Ich, es betonend, setzt, dann aber wieder da und dort ani folgen: dieser Thatbestand hat für mich durchaus nichts Auffallendes mehr. Es ist eben ein Wechsel von ani und anokhi wie sonst auch. Mose konnte beides schreiben. Warum er bald ani, bald anokhi schrieb, darin etwas suchen zu wollen und, wenn man keinen stichhaltigen Grund findet, aus diesem Grunde auf verschiedene Zeiten und Verfasser zu schließen gegen das Zeugnis Christi, ferner gegen das äußere Zeugnis und gegen das Selbstzeugnis des Pentateuchs, die

auf Mose und nur auf ihn lauten — das ist ebenso thöricht, als wenn man aus dem Wechsel von se und sese bei Cäsar oder aus dem Wechsel von „ich" und „wir" in einer längeren Vorrede oder in einem Buch und aus solchen der Freiheit des Schreibers entspringenden Verschiedenheiten, wie sie in dem ersten besten Buch zu finden sind, auf verschiedene Quellen, Schreiber, Zeiten schließen wollte. Fichte sagte: „Ich schreibe in jedem Stil." Tholuck weist die verschiedensten Stile in seinen Schriften auf. Aus solchen Indicien hat man, ich wiederhole es, ja thatsächlich dem Notker, dem Goethe, dem Shakespeare, ja auch schon dem Cicero Schriften mit größter Bestimmtheit abgesprochen und viel darüber gestritten, bis ein einfacher Brief von Cicero, von Notker, aus Weimar von Frau v. Gochshausen über Goethes Faust und dessen Entstehung, also ein äußeres oder ein Selbstzeugnis sich fand, das alle diese Indicienkritik zu Schanden machte und alle die Jahre dauernden gelehrten und scharfsinnigen Streitereien beendigte. Ein objektives Zeugnis stößt tausend „Indicien" mit einem Schlage um, aus denen man Unechtheit, Sprachgeschichten 2c. sich sehr geistvoll konstruiert hat. Darum kümmere ich mich um Wagenladungen von Wörtern, auf welche man den Schluß von „Sprachgeschichte" und Zeit der Entstehung gegen feste äußere Zeugnisse und Selbstzeugnisse gründet, keinen Deut und verschwende meine edle Zeit nicht an solche Wortklaubereien, die zu keinem Ziele je führen, sondern halte mich an die objektiven Methoden. Darüber habe ich meine zwei letzten Bände über die „Lösung des Rätsel" geschrieben.

Aber doch übersah ich bei diesen vielen ani etwas. Sie sind, wie ich erst jetzt sehe, allesamt ani aus Gottes eigenem Munde an Mose. Ist es da ein Wunder, daß Mose diese ani so hintereinander schrieb, ohne mit anokhi in jenen Kapiteln zu wechseln? Er schrieb so, wie Gott selbst sein „ich" aussprach und nacheinander aussprach. Damit ist der letzte Rest des Auffallenden verschwunden. Oder darf Gott nicht zwölfmal von sich nacheinander ani sagen und eine „Formel" mit ani prägen, die er ca. 72 mal gleichmäßig wiederholt? Fahre hin, „Sprachentwicklungsgeschichte", die solche und ähnliche Grundlagen hat! Ich bleibe mit Gesenius und Bertheau dabei: dies Material taugt zu keiner „hebräischen

Sprachgeschichte". Alle Mühe ist verschwendet. Man betrete doch die profankritischen Wege, wenn man „höhere Kritik" zu treiben sich unterfangen will, oder widerlege uns, die wir diese Wege wieder geltend gemacht und in ihr Recht eingesetzt haben, gegenüber der subjektiven Indicienkritik, die zu nichts führt, als zu Zweifeln!

Zweite Abteilung.

Die prophetischen Schriften (נְבִיאִים).

Erstes Kapitel.

Die prophetischen Geschichtsbücher.

§ 20. Einleitung.

Die fünfteilige Thora Moses ist die geschichtliche Urkunde, die von der Gründung des Reiches Gottes in dem hierzu erwählten Volke Israel durch den Bundes- und Gesetzesmittler Mose berichtet und hierfür zugleich zurückgeht auf das von dem Gott des Heils wunderbar geleitete verheißungsgemäße Werden dieses Volkes. In dem Gesetze, auf dem Gottes Bund mit diesem Volke ruhte, der bereits in dem Verheißungsbunde mit Abraham angebahnt ward, war dem Volke der gottgewollte Weg vorgezeichnet zu dem gottgeordneten Ziele, aber auch das weitere Verhalten Gottes gegen sein Volk von dessen Verhalten in Treue oder Untreue gegen seine Gesetzesweisung abhängig gemacht. So beherrschte schon in der Darstellung der mosaischen Thora das sogen. „theokratische Princip", d. h. der Grundgedanke von dem Werden des Gottesvolkes und dem gegenseitigen Verhalten Gottes und seines Volkes die ganze geschichtliche Darstellung. Für die moderne Kritik hat dieses theo-

kratische Princip und seine Geschichtsbetrachtung keinen in der Geschichte selbst begründeten Wert, sondern ist nur ein aus subjektiven Ansichten stammendes, von außen an den Geschichtsstoff herangebrachtes Schema, „theokratischer Pragmatismus" des hebräischen Geistes genannt. So Bertheau, „Einleitung" III, S. 748 ff. und ähnlich Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" I, S. 15 ff., und die Wellhausen'sche Schule. Was in der gottgeleiteten Geschichte des Volkes Gottes selbst liegt und ihre Darstellung zu einem mahnenden, warnenden, tröstenden Spiegel für Gegenwart und Zukunft macht, gemäß 2. Tim. 3, .16. 17, das ist nach dem alten und neusten Naturalismus eine rein subjektive Um- und Überarbeitung der ganz anders verlaufenen wirklichen Geschichte in tendenziöser, falsifizierender Weise durch eine viel spätere Zeit, die lediglich den eigenen Geist in jener Darstellung sich abspiegeln läßt. Vgl. Wellhausen, „Prolegomena". Aber dieses „theokratische Princip" ist nichts anderes als der richtige von dem Geiste der Prophetie erfaßte objektive Pragmatismus der Geschichte selbst. Und darum beherrscht er auch die auf die Thora folgenden prophetischen Geschichtswerke von Josua bis Könige und drückt ihnen, auch wo die Schreiber unbekannt sind, eben damit den Stempel gottinspirierter prophetischer Verfasser auf. Daraus erklärt sich, daß in diesen Geschichtswerken von Kulturentwicklung nur so viel aufgenommen ist, als mit der religiösen, theokratischen Entwicklung in Verbindung stand, und daß die natürlichen Mittelursachen in der Geschichtsdarstellung zurücktreten, dagegen die teils durch jene teils ohne jene wunderbar wirkende göttliche Kausalität in Manifestation und Inspiration im Vordergrunde steht. Daß die gesamte alte und moderne naturalistische Kritik eben aus diesem Grunde hier überall Sage und Mythus wittert, ist selbstverständliche Folge ihres dogmatischen Princips, das daher auch eine wirklich historische Kritik auf dieser Seite unmöglich macht. Aus jenen theokratischen Grundgedanken erklärt sich aber auch die Übereinstimmung dieser prophetischen Geschichtsbücher in Plan, Darstellung und Zusammenhang. Auch sie aber ist von der modernen Kritik völlig mißverstanden und nicht als Zeichen des in den verschiedenen Verfassern waltenden einen prophetischen Geistes angesehen worden, in

welchem eines dem andern die Hand reichte, sondern als Beweis eines letzten Redaktors oder einer Schule, welche sämtliche Bücher überarbeitete. Endlich erklärt aus jenem Princip sich auch das Zurücktreten der Verfasser und ihrer Namen. Der Geist der Darstellung selbst ist das Siegel auf ihren Beruf.

Die Form der Darstellung in den geschichtlich-prophetischen Büchern ist die der semitischen Historiographie überhaupt. Einfach, natürlich, breit, umständlich, wiederholend, wie das Ewald in seiner „Komposition der Genesis" ausführlich geschildert und aus dem Alten Testament, wie aus arabischen und syrischen Geschichtswerken reichlich belegt hat, während gerade daraus die moderne Kritik, diesen Charakter völlig verkennend, nur auf Quellen verschiedener Verfasser schließt. Auch ist die Objektivität der Darstellung, das Zurücktreten des subjektiven Urteils, an dessen Stelle vielfach die Folgen der Ereignisse selbst treten, ein weiterer wesentlicher Unterschied von der Weise unserer Geschichtsschreibung im Abendlande.

Das Buch Josua (יְהוֹשֻׁעַ).

§ 21. Name, Inhalt, Zweck des Buches.

Den Namen Josua (Jehovah ist Heil), hebr. יהושע, griech. *Ἰησοῦς Ναυή* nach Sept., hat dies Buch von der Hauptperson seines Inhalts, nicht ist damit wissenschaftlich gültig der Verfasser bezeichnet. Denn dieses Buch hat nicht wie die Thora das klare Selbstzeugnis, und die rabbinische erst in der talmudischen Zeit schriftlich fixierte Überlieferung des Verfassers ist unkontrollierbar. Es berichtet die Führung Israels in das Land der Verheißung, näher dessen Eroberunim allgemeinen Sinn und die Verteilung an die zwölf Stämme durch Josua. Kap. 1 bis 12 berichten die Einnahme, Kap. 13—24 die Verteilung des Landes. Kap. 1, 1—9 bildet hierzu den Eingang, Kap. 24, 29—33 den Schluß.[1]) Der Zweck des Buches ist der, durch diese

[1]) Im einzelnen erzählt der Verfasser 1, 1—9 einleitend, wie Jehovah nach dem Tode seines Knechtes Mose den zu seinem Nachfolger (Num. 27, 18—23) von Gott bestimmten und von Mose geweihten Josua aufforderte, den

Geschichtsdarstellung für alle Zeiten dem Volke Gottes vor Augen zu stellen, wie Jehovah, der Gott Israels, seine Verheißungen an Abraham über den Besitz des Landes Kanaan durch dessen Nachkommen auf das treuste und wunderbarste erfüllt habe.

Jordan zu überschreiten und das Land Kanaan in Besitz zu nehmen und sich dabei der mächtigen Hülfe Gottes zu trösten, aber auch nicht abzuweichen von dem Gesetz Moses, das ihm von diesem in Form eines Buches hinterlassen worden sei (vgl. Deut. 31, 24—26). Weiter 1. wie Josua 1, 10—18 die nötigen Anstalten zum Einrücken traf a) durch seinen Befehl an das Volk, sich bereit zu machen, und durch die Aufforderung an die 2½ ostjordanischen Stämme, an der Eroberung sich zu beteiligen. Ferner durch die Sendung der Kundschafter nach Jericho, Kap. 2. b) Durch den wunderbar sich gestaltenden Übergang über den Jordan, Kap. 3 und 4, von welchem zwölf im Flußbett aufgerichtete hohe Steine ein Denkmal sein sollten, das noch zur Zeit des Verfassers sichtbar war, wie nicht minder zwölf andere aus dem Jordan mitgenommene und in Gilgal von Josua als Denkzeichen aufgerichtete. c) Durch die Beschneidung und Passahfeier zu Gilgal, 5, 1—12. Nach diesen Vorbereitungsschritten folgt sodann 2. die Eroberung Kanaans und zwar a) der Anfang derselben durch den wunderbar vermittelten Fall Jerichos, 5, 13 bis 6, 27, auf welchen der Angriff und nach Sühnung der Sünde Achans auch die Eroberung von Ai folgt, Kap. 7—8, 29. Dann der feierliche Vollzug von Deut. 27, 1 ff. auf dem Ebal und Garizim. b) Die weitere Eroberung des Landes durch Unterwerfung der Einwohner Gibeons, Kap. 9, die beiden Siege im Süden, Kap. 10, und im Norden, Kap. 11, über die verbündeten Kananiterkönige, und Gottes wunderbare Verlängerung des Tageslichtes und Einnahme der festen Städte. Schließlich Kap. 12 das Verzeichnis der besiegten Könige in Kanaan. Nun folgt Kap. 13—24 die Geschichte der Verteilung des Landes und zwar 1. als Einleitung dazu, Kap. 13, der Befehl Gottes, den 9½ Stämmen ihre Teile zu bestimmen. 2. Anfang der Verteilung, a) Erbteil Kalebs, Kap. 14, b) Gebiet des Stammes Juda, Kap. 15, Josephs, Kap. 16. 17. 3. Fortsetzung der Verteilung zu Silo, a) Verzeichnung des übrigen Landes, Kap. 18, 1—9, b) Erbteil von Benjamin, Simeon, Sebulon, Issaschar, Asser, Naphtali, Dan, Kap. 18, 10—19, 51, c) Bestimmung der Frei- und Levitenstädte, Kap. 20. 21, d) Entlassung der transjordanischen Stämme, Kap. 22. 4. Letzte Ermahnungen Josuas an das Volk. Sein letzter Landtag und Josuas Schlußrede, Bundeserneuerung zu Sichem und Protokoll über diese Handlung, Eintragen desselben durch Einheften eines Kodicills oder Einschreiben auf einen leeren Blattteil des Thorabuches Mose zum Aufbewahren für die nächsten Generationen, jedoch nicht als Fortsetzung der mit Deut. 34, 10—12 für alle Zeiten abgeschlossenen Schrift Moses, Kap. 23. 24, in welchem Fall sich dieses Blatt noch ebensogut, wie das letzte Kapitel in Deut. von Josuas Hand, in den Abschriften vorfinden müßte.

§ 22. Die Selbständigkeit des Buches Josua.

Das Buch Josua schließt sich an den Pentateuch an, was seinen Inhalt betrifft. Denn Josua vollzieht nur die von Mose ihm gegebenen Weisungen.[1]) Aber es bildete nie nachweisbar mit dem Buch der Thora ein sechsteiliges Buch (Hexateuch), indem es etwa später von Numeri abgetrennt worden wäre, um das Deuteronomium an seine Stelle treten zu lassen.[2]) Vielmehr hat es einen selbständigen abgegrenzten Inhalt und eine selbständige, nach manchen Seiten vom Pentateuch abweichende Sprache.[3])

---

[1]) Ausführung mosaischer Anordnungen z. B. 1, 13 ff. (vgl. Num. 32, 17 ff.; Deut. 3, 18 ff.). Dann 8, 29 und 10, 26 (vgl. Deut. 21, 23). Dann 8, 30 ff. (vgl. Deut. 27, 2 ff.) Ferner 14, 6 ff. (vgl. Num. 14, 24. 30 ꝛc.) Anlehnungen an den Pentateuch: 1, 2—9 (vgl. Deut. 31, 3 ff.) Dann 2, 11 (vgl. Deut. 4, 39); 5, 15 (vgl. Ex. 3, 5); 24, 2 ff. ist voll Rückbeziehungen sachlicher wie wörtlicher Art auf den Pentateuch. Vgl. Keil, „Kommentar" zu Jos. 24.

[2]) So Bleek, Ewald, Stähelin, Tuch, de Wette, Lengerke, sämtliche radikalen und vermittelnden Kritiker der Gegenwart, selbst Klostermann, der Josua unter Josia abtrennen und Deuteronomium, dessen Gesetzesteil ihm mosaisch ist, unter Ansetzen von Kap. 1—4 und Schluß mit der „Urgestalt" von Numeri zusammenarbeiten läßt. Alles unerweisliche Hypothesen. Man könnte ebensogut Genesis bis Könige mit Bertheau als ein fortlaufendes Geschichtswerk betrachten, wenn man die Thora nicht gemäß ihrer grundleglichen Stellung abscheidet.

[3]) Die innere Einheit (§ 23) sowie die Aufnahme der schon von Mose nach Deut. vollzogenen Eroberung und Verteilung des transjordanischen Landes und der Festsetzung der dortigen Freistädte auch in dies Buch, um die Einnahme und Verteilung vollständig zu geben, beweist die Selbständigkeit des Buches. Ferner die Sprache. Diese stimmt zwar, weil durch gemeinsamen Inhalt bedingt und an Moses Vorbild gebildet, vielfach mit der Sprache der Thora überein, vor allem des Deuteronomiums. Aber Josua hat nicht mehr die Archaismen des Werkes Mose. Dafür aber mancherlei dem Pentateuch unbekannte Ausdrücke und Wortformen, z. B. konstant יְרִיחוֹ 2, 1—3 (26 mal) statt יְרֵחוֹ z. B. Num. 22, 1 (11 mal im Pentateuch). Weiteres vgl. Keil, „Einleitung", § 42, Anm. 4. Auch Strack sowie andere müssen diese Abweichungen zugestehen, aber sie nehmen die Ausrede, daß in Josua „noch anderes Sprachmaterial" als bei J, E, P Verwendung fand. Das behaupten wir ja eben und das beweist, daß Josua nicht denselben Verfasser hat, wie der

§ 23. Die Einheit des Buches.

Die beim Pentateuch angewandte Quellenscheidung hat die alte und moderne Kritik auch im Buch Josua fortgesetzt. Aber die Versuche de Wettes, sachliche Widersprüche in den verschiedenen Teilen nachzuweisen, waren so unhaltbar, daß Stähelin und Bleek wieder darauf verzichteten. Doch selbst Volck redet von einem E und J (Ergänzer). Stähelin hat in seiner „Einleitung in das Alte Testament" nur noch geltend gemacht, daß 18, 1—10 Josua eine von Kap. 14 ff. verschiedene Haltung zeige und anders, als es Num. 27, 21 erwarten lasse, d. h. selbständig auftrete, ohne den Hohenpriester. Aber daraus folgt keine verschiedene Denkweise zweier Verfasser. Vgl. 9, 14 die Rüge, die auf Num. 27, 21 deutet, die aber die unmittelbaren Eröffnungen Jehovahs an Josua (Kap. 1; 5, 13 ff.) nicht ausschließt. Bei dem Kriegführen war Eleasar nicht am Platz. Aber bei der Verteilung tritt er hervor.[1]) Und auch der Sprachgebrauch

---

auf J, E, P verteilte Pentateuch. Ferner hilft man sich mit „Textverderbnissen", z. B. bei 5, 1, was aber nur auf etlichen Handschriften und Übersetzungen ruht.

[1]) Diese aufgegebenen de Wette'schen „Widersprüche" betreffend vgl. die ausführliche Widerlegung derselben bei Keil, „Einleitung", § 43, Anm. 2, und dessen „Kommentar über Josua". Hier sei nur angeführt: a) die Modifizierung der Einteilung in Gilgal durch die zweite vollendende Teilung in Silo (Kap. 18. 19). b) Der Widerspruch des Heiligtums in Silo zu dem in Sichem (24, 26). Was a) betrifft, so zogen wohl viele Stämme das gewohnte Nomadenleben dem kampfesreichen Erobern fester Sitze vor. Da Juda, Ephraim und der halbe Manasse nach Kap. 15—17 ihre Sitze schon im allgemeinen durch das Los angewiesen erhalten hatten, erwies sich der Rest als zu klein für die andern Stämme. So mußte die zweite Teilung nach modifizierten Normen erfolgen und von den Teilen dieser 2½ Stämme für die noch übrigen Stämme etwas abgeschnitten werden. Und das war möglich, da durch das Los nur die Lage, aber nicht der Umfang der Teile im einzelnen bestimmt werden konnte. Zu b) ist zu sagen, daß das „miqdasch Jahve" der Platz unter dem Baum ist, unter dem Abraham geopfert und angebetet hatte. Da errichtete Josua ein Steindenkmal. Nicht aber war die Stiftshütte oder die Lade von Silo hierher getragen worden. Wie wenig die sogen. verschiedenen Berichte Grund haben, zeigt z. B. Kap. 9, das vier Verfasser haben soll. Genauer besehen sind die vier Berichte nichts als sich ergänzende Momente einer Geschichte, die künstlich in Gegensatz gebracht werden.

Die Verschiedenheit der Anschauung, die de Wette findet und nach ihm die moderne Kritik, ist das Produkt mangelnden Sachverständnisses, wie schon

giebt näher besehen keinerlei Anlaß, an verschiedene Verfasser und einen „deuteronomischen Überarbeiter" zu denken. Vielmehr beherrscht eine Idee das ganze Buch, wie auch die erwähnten Sprachdifferenzen in der Sache begründet sind.[1])

§ 24. Die Zeit der Abfassung des Buches und dessen Verfasser.

Die unterste Grenze der Abfassungszeit ist laut den eigenen Hinweisungen des Buches nicht, wie die negative Kritik will, die Zeit vor oder nach dem Exil (jenes Ewald, Lengerke und die Neueren, die sehr dissentieren), sondern der Anfang der Königszeit oder noch früher. Die Kananiter wohnen nach 16, 10 noch in Geser, die doch 1. Kön. 9, 16 gegen Ende der Zeit Davids aus-

---

Keil, „Einleitung", § 43, 3 A., erweist. Eleasar tritt in den historischen Teilen nicht hervor, weil er mit der Armee nichts zu thun hatte, wohl aber später bei der Verteilung nach Num. 34, 17 ff. Die Schoterim, Ältesten und Richter treten in den historischen, aber nicht in den geographischen Abschnitten auf, weil sie nicht zu der Verteilungskommission gehörten. Der Euphrat ist 1, 4 als Ostgrenze genannt, gegen 13, 13, weil dort oratorisch als Verheißung, hier geographisch genau ꝛc.

[1]) „In den historischen Stücken heißt Stamm שבט, in den geographischen vorherrschend מטה." Aber jenes ist der Herrscherstab und Stamm als herrschende Macht. Dies der Volkszweig, Stamm, nach genealogischer Verzweigung. Der Wortgebrauch ist in der Sache begründet. Mit elohistischem מטה ist es nichts. Daß 1—11 und 12—24 von Redactoren stamme, ebenso die deuteronomische Redaktionsthätigkeit an dem überlieferten J, E, P-Stoff der vermittelnden Kritik, das sind subjektive Einfälle, die mit der ganzen rein „inneren Kritik" der Quellenscheidung auf dem Boden des Pentateuchs bereits gefallen sind. Die Wellhausen'schen „deuteronomischen Überarbeitungen" von Josua bis Könige sind nichts als der deuteronomische mosaische Geist, in welchem die betreffenden Verfasser als Schüler Moses ihre Bücher geschrieben haben. Vgl. auch Keil, „Einleitung", § 43. Wie sehr Josua den ganzen Pentateuch voraussetzt, Deuteronomium nicht bloß, sondern auch Genesis bis Numeri, vgl. Ad. Zahn, „Deuteronomium", S. 79 ff. Wellhausen aber stürzt seine eigene Scheidung durch das Zugeständnis, daß in Josua ein Element zwischen E und Q schwebt, das sich nicht bestimmen läßt. Die Tell-el-Amarnatafeln weisen mit ihren Chabiri (Hebräer) in die Zeit gleich nach Josua, wo die einzelnen Stämme noch um ihre Sitze kämpften. Daher ist es kein Wunder, daß Josua in den Tafeln nicht genannt ist, und das Fehlen des Josuanamens in ihnen kein Beweis, daß die Chabiri unmöglich die Hebräer sein können, wie Hommel meint. Bei der „chronologischen Tafel" Näheres.

gerottet wurden. Nach 15, 63 sind die Jebusiter noch nicht aus Jerusalem vertrieben, was durch David (2. Sam. 5, 6—9) geschah. Der Tempelort (2. Sam. 24, 18 ff.; 1. Chron. 21, 18 ff.; 22, 1) ist noch nicht bestimmt. Ja die Gibeoniten, die Saul vernichtete (2. Sam. 21, 1 ff.), sind noch am Dienst des Heiligtums. Sidon ist noch Phöniziens Hauptstadt (11, 9; 19, 28). Nach 13, 4—6 sollen die Sidonier noch als Kananiter ausgerottet werden, was zu Davids Zeit nicht mehr zu sagen war (2. Sam. 5, 11; 1. Kön. 5, 15). Die Instanzen dagegen sind hinfällig. Die 60 Havvoth Jair (13, 30) widersprechen nicht Richt. 10, 4. Vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 276 ff., und Keil, „Kommentar" zu 1. Kön. 4, 13. — Kap. 10, 13 das sepher ha-jaschar ist nicht erst 2. Sam. 1, 18 entstanden, sondern eine schon zu Josuas Zeit entstandene Liedersammlung, die vermehrt wurde. Auch der Sprachcharakter des Buches hat noch alten Charakter. Vgl. Keil, „Einleitung". Und der Verfasser stellt sich selbst als einen dar, der zu Josuas Zeit lebte. So 5, 1 das Chethib עַד־עָבְרֵנוּ (bis wir hinübergingen), das durch das kritische qerê der Rabbinen unrechtmäßig beseitigt ist. Es beweist, wie Esra 5, 4, Augenzeugenschaft. 4, 9 und 7, 26 sind die Steinhaufen noch zu des Verfassers Zeit zu sehen. Und 4, 9; 6, 25 weist das Wohnen der „Rahab", nicht aber ihrer „Kinder", bis auf „diesen Tag", auf den josuanischen Zeitgenossen. Doch ist der Verfasser kaum Josua selbst (Kaulen). Denn 15, 13—19; 19, 47 führt über Josua hinaus. Vgl. Richt. 1, 10—15; 18. Und ebenso 15, 63 setzt den Jos. 1, 8 nach Josuas Tode erfolgten Angriff auf Jerusalem als geschehen voraus. Man müßte solche Stellen für später interpoliert halten (Kaulen). Daher wird ein Ältester Josuas dieses Buch bald nach Josuas Zeit verfaßt haben. Volck versetzt den Verfasser in Samuels Zeit. Das ist zu spät.

§ 25. Quellen und Glaubwürdigkeit.

Auf schriftlichen Grundlagen ruhen wohl die genauen statistischen Angaben und das Verzeichnis der besiegten Könige (Kap. 12) im ersten Teil. Im zweiten liegen die Protokolle der Landesverteilung und das Dokument der Bundesschließung zu Sichem zu Grunde,

das Josua nach Kap. 24 in das Thorabuch am Schluß desselben einfügte, um es aufzubewahren. Daß bei der Verteilung genaue Protokolle geführt wurden, liegt in der Natur der Sache. Vgl. Keil, „Einleitung", § 45. Die Glaubwürdigkeit ist mit diesen Grundlagen und der Augenzeugenschaft des Verfassers von selbst gegeben. Und wo nicht der Wunderglaube fehlt, wie bei den alten und neuen Naturalisten, da erkennen selbst die Gegner die Glaubwürdigkeit der Berichte an. So selbst Ewald, Lengerke, Riehm. Die Assyriologie aber bestätigt neuerdings glänzend die Thatsächlichkeit der topo-geographischen Angaben von Josua. Die Karnaklisten bringen 350 Ortsnamen des Josua- und Richterbuches wie des Pentateuchs aus der Zeit des Auszuges. Ebenso die späteren Amarnabriefe. Vgl. Sayce, „Alte Denkmäler", 1886, und Hommel, „Altisraelitische Überlieferung", 1897, S. 303 ff. Auch „Rätsels Lösung" II, 1, S. 383 ff.

Das Buch der Richter (שֹׁפְטִים).

§ 26. Name, Inhalt und Zweck.

Der Name „Buch der Richter" ist selbstverständlich nicht Autorname, sondern Bezeichnung des Inhalts. Er handelt von Männern, welche Jehovah durch seinen Geist erweckte und begabte, um in schwerer und vielfach zerrütteter Zeit seinem Volke Hülfe gegen seine Feinde zu bringen und über einzelne Stämme oder über das ganze Volk eine Regierungsgewalt auszuüben. Das Wort bezeichnet nicht sowohl die richterliche als vollziehende Macht, ähnlich wie die Suffeten in Karthago waren. Sie hielten die Ordnung aufrecht in der vorköniglichen Zeit. Die Dauer dieser Zeit giebt 1. Kön. 6, 1 an die Hand, ein fester Punkt der Berechnung, den man nur in kritischer Willkür als Schreibfehler bezeichnen kann. Zieht man von den 480 Jahren vom Auszug bis Tempelbau 40 Wüstenjahre, 12 Jahre Josuas, 12 für Saul, 40 für David, 3 für Salomo ab = 107, so bleiben 373 Jahre für die Zeit nach Josua bis Saul, in welcher Simson mit 1. Sam. 7, 2 gleichzeitig ist (Howard). Das Buch schildert die wichtigsten Thatsachen dieser Zeit in Israel

nach Josuas Ableben bis auf Salomo in anschaulichen Lebensbildern nach einer Einleitung von 1, 1—3, 6, in welcher der politische Stand Israels geschildert wird und die leitenden Gesichtspunkte für richtige theokratische Auffassung dieser Zeit angegeben sind, nach Seite des politischen wie religiösen Lebens, bei dem es immer hieß: Abfall, Strafe, Buße, Rettung. Es ist das nicht, wie die alte und neue rationalistische Kritik meint (z. B. Wellhausen, „Prolegomena"), ein von Späteren den wirklich historischen Stoffgrundlagen von außen aufgedrängtes Schema, sondern das der Geschichte selbst immanente menschliche und göttliche ethische Gesetz. Es findet sich schon im Leben der Erzväter, dann des Israel zu Moses Zeit, in der Geschichte der Kirche, im Leben des einzelnen Christen, wie der tiefsinnige Hamann sein eigenes Leben als kleinen Spiegel des Lebens Israels bezeichnet hat. Jeder wahre Christ wird in seinem Maß dem beistimmen. Nur der Naturalismus kann es nicht, der von Schuld, Strafe, Buße, wunderbarer Rettung nichts weiß. Solche Richter sind 13 genannt resp. 14, doch wird nur von 6 eine genauere Darstellung geboten. Das Buch enthält 1. die Einleitung (1, 1—3, 6), dann 2. die einzelnen Richterbilder (3, 7—16, 31), und 3. in Kap. 17—21 einen Nachtrag, der chronologisch an den Anfang dieser Zeit gehört; vgl. 1, 34 mit Jos. 19, 47 und Richt. 20, 27 ff. Die 373 Jahre, weniger 48 Jahre von Josuas Tode bis zum ersten Richter Othniel, lassen für die Richterzeit selbst 325 Jahre übrig von Othniel bis Saul. Diese scheinen dem Richterbuch, das auf 370 Jahre führt, entgegen zu sein. Diese Differenz von 45 Jahren läßt sich ausgleichen durch die Annahme, daß die Richter zum Teil gleichzeitig waren, da manche Bedrückungen nur einzelne Stämme betrafen. So Bachmann, „Das Buch der Richter", 1868. Die Versuche Wellhausens („Prolegomena", S. 237), eine gemachte Zwölf in der Zahl der Richter nach Bertheaus und Ewalds Vorgang zu entdecken, sind Willkür, wie schon Winer erkannte. Abimelech eingerechnet sind von Othniel bis Simson 14 Richter (Keil): Othniel, Ehud, Samgar, Deborah, Barak, Gideon, Abimelech, Thola, Jair, Jephtha, Ibzan, Elon, Abdon, Simson.

Zweck des Buches ist, aller künftigen Zeit einen warnenden

und tröstenden Spiegel von dem Ernst und der Gnade Gottes gegenüber der Untreue und der Buße seines Volkes vorzuhalten, ganz nach 2. Tim. 3, 16. Daraus ergiebt sich auch die Auswahl und Unvollständigkeit des mitgeteilten Stoffes. Der Wellhausen'sche Spott über ein chronologisches künstliches „Fachwerk" und einen religiös subjektiven Pragmatismus, der sich „wie ein einförmig gemachter Takt„ wiederholt, ist sehr überflüssig. Dieser „Takt" zeigt sich auch so aus der auffallenden Wiederkehr von der Zahl 40 (3, 11; 5, 32; 8, 28; 13, 1), dann aus 80 in 3, 30, und 20 in 4, 3; 15, 20; 16, 31. Vgl. darüber Keil, „Einleitung", § 48. Ähnliche interessante Analogien bieten auch so manche neuere Lebensgeschichten. Es giebt auch eine immanente Gesetzmäßigkeit da und dort, die man nicht erklären kann. Vgl. z. B. die Zahl 40 im Leben des Barhebräus, wie des Mose. Man vergleiche auch die Jahreszahlen in der brandenburgischen Geschichte: 1440, 1640, 1740, 1840, 1688, 1888. Interessant sind auch die Zahlen gegenwärtigen Jahrhunderts: 1812, 1830, 1848, 1866 (immer Abstand von je 18). Daß über Eli und Samuel nichts berichtet ist, beweist höchstens, daß ihr Leben bei Abfassung des Buches noch nicht der Vergangenheit angehörte.

§ 27. Einheit des Buches.

Die Einheit ist von de Wette, Bertheau, Ewald, ihnen nach auch von Wellhausen, Cornill u. a. bestritten worden. Der „natürliche Verlauf sei religiös übermalt" und „umgearbeitet" worden. Vortreffliches dagegen wider jene alten Rationalisten, von denen Wellhausen das Wesentliche adoptiert hat, in ausführlichster und gründlichster Untersuchung bietet Hävernick II, 1, S. 67 ff. Die Einleitung, Kap. 1—3, 6 enthält keine Widersprüche. Das Anzünden Jerusalems ist nicht die Eroberung der Feste Jebus und läßt den Wiederaufbau der Stadtteile zu (1, 1 gegen 1, 21). Und 1, 18 sagt nichts gegen 3, 3, weil nichts von Tötung der Könige. Kap. 1 und 2, 1—5 dem Buch Josua zuzuschreiben und die Überschrift umzuändern in: „Nach dem Tode Moses" (Wellhausen), ist die reine Willkür. Der „Redaktor" soll nach Kittel die Überschrift gefälscht haben in: „Nach dem Tode Josuas", obgleich er wußte, das sei beim Leben Josuas geschehen.

Der älteste Bericht über die Einnahme Kanaans soll gewesen sein Jos. 17, 14—18. Dann soll folgen Richt. 1, 16; 3, 5—7, dann Richt. 1, 19—21, dann Jos. 15, 63 ꝛc. Die Verfasser von Josua und Richter sollen nun davon verschiedenen Gebrauch gemacht haben. Diese „ursprüngliche Urkunde" aber ist nichts. Denn der Anfang müßte gefälscht sein und die Zusammensetzung der Trümmer wäre willkürlich und verworren. Richt. 1 ist ganz an seinem Platz. In dem Ungehorsam gegen Gottes Willen gründete das ganze Elend der Richterzeit, will Kap. 1 sagen.

Die Einheit von Kap. 3, 7—16, 31 ergiebt sich, sagt Keil mit Recht, schon aus der Wiederkehr derselben Formeln: 3, 7; 6, 1; vgl. 2, 11 ff. oder 3, 12; 4, 1; 10, 6; 13, 1; dann in 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28 und von eigentümlichen Ausdrücken, wie זעק oder צעק, zusammenrufen. Dann von vielen dem Pentateuch und Josua unbekannten Ideen und Worten. Vgl. Keil, „Einleitung", § 47, Anm. 4. Auch der Anhang 17—21 weist keine differierenden Anschauungen oder andere Sprachweise gegenüber dem Vorausgehenden auf. Denn das „Fehlen des prophetischen Gesichtspunktes der Geschichte" des Hauptteils hier ist begreiflich aus dem Inhalt von Kap. 17—21, der vor die Richterzeit fällt, welcher dieser prophetische Überblick von 4—16 gewidmet ist. Doch verraten erstere Kapitel deutlich die Herrschaft des Gesetzes Mose. So kann von „untheokratischem Gesichtspunkt" in ihnen nicht die Rede sein. Die Sprache dieser Kapitel 17—21 aber zeugt gemäß den ausführlichen Nachweisen Keils („Einleitung", § 47, Anm. 5) für die Einheit des Verfassers. Einzelne Besonderheiten und Hapaxlegomena fast in jedem Abschnitt des Buches beweisen höchstens, daß der eine Verfasser verschiedene Quellen benutzte, was wir auch glauben.

§ 28. Abfassungszeit und Verfasser, sowie dessen Quellen und ihre Glaubwürdigkeit.

Die Angabe des Druckes durch die Philister (13, 1) läßt die Abfassung nicht vor Samuels Sieg (1. Sam. 7, 1—14) ansetzen. Kap. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 24 betonen, daß „damals noch kein König war". Das deutet darauf, daß der Segen des Königtums gegenüber den Zuständen in Kap. 17—21 schon empfunden

wurde, als der Schreiber schrieb. Andrerseits aber beweist 1, 21 die Mitteilung, daß die Jebusiter „bis auf diesen Tag“ in Jerusalem wohnten, daß dieses Buch vor der Eroberung der Burg verfaßt ist (2. Sam. 5, 6 ff.), also sicher spätestens Anfangs der Regierung Davids. Somit fällt die Abfassung in Samuels Zeit und zwar, als er noch lebte, weil von ihm selbst, ebenso wie von Eli, noch nicht die Rede ist. Die „Aramaismen“ im Deborahlied haben nur poetischen Wert und weisen auf keine spätere Zeit. Die Sprache ist noch rein. So steht der, allerdings nicht wissenschaftlich gültigen, weil unkontrollierbaren, Tradition in Baba bathra durchaus nichts entgegen, daß Samuel selbst dies Buch verfaßte. Denn das עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ (18, 30) weist nicht, wie manche (auch Mart. Deinzer in Webers „Einleitung“) meinen, auf die assyrische Verbannung der zehn Stämme, da V. 31 jenes durch das Sein der Stiftshütte „in Silo“ näher bestimmt wird. So muß dies Ereignis entweder eine unbekannte zeitweilige Unterjochung, oder es kann die Wegführung der Lade durch die Philister sein, die schon zu Sauls Zeit in Nob war (1. Sam. 21). Riehm und König halten das ארץ für einen Abschreibfehler und lesen ארון, Lade, wie schon Houbigant 1777. Vgl. 1. Sam. 4, 11. 21. Nach Bertheau und fast allen Neueren soll alles von Gen. 1 bis 2. Kön. 25 erst unter Esra seine „letzte Redaktion“ erhalten haben, also auch das Buch der Richter. Duhm findet es neustens noch besser, dieselbe erst „unter Ptolemäus Philadelphus zum Zweck der griechischen Übersetzung vornehmen zu lassen“. Warum nicht erst nach Christus, um erklären zu können, weshalb das Versöhnungsfest in P von Josua bis Chronika und weiter bis auf Actorum nirgends erwähnt wird? Das sind bloße Einfälle, um die wir uns nichts kümmern.

Daß der Verfasser aus Überlieferung schöpfte, ist bei fast 350jähriger Geschichte selbstverständlich. Für deren schriftliche Form spricht, wie Keil gegen Hävernick richtig bemerkt, die historische Genauigkeit und Fülle von individuellen Zügen und Ausdrücken. Von „Sagenhaftigkeit“ kann nur die alte und moderne rationalistische Kritik reden. Auch Bertheau und Ewald sind von schriftlichen Quellen überzeugt, ohne natürlich Näheres angeben zu können, als daß Kap. 1 und 17—21 als Grundlage eine auch von dem Ver-

fasser Josuas benutzte Schriftquelle habe, und daß den Schilderungen von Deborah, Barak, Gideon wohl eine andere Quelle als den Mitteilungen über die andern Richter zu Grunde liege. Darauf werden auch die Bemühungen der neusten Kritiker hinauslaufen, wie bei Cornill, Kittel u. a., die sich nur in Vermutungen ergehen. Wellhausens Zweifel aber, ob Kap. 19—21 „überhaupt Geschichte zu Grunde liege", läßt jeden Beweis vermissen. Vgl. gegen ihn Öttlis Kommentar, und auch Strack erkennt im Richterbuch „gute, glaubwürdige Überlieferungen". Die verschiedenen „sich widersprechenden Versionen" der Tradition in Kap. 7 und 8 sind nur ein Gemächte der Kritik. Die Schwierigkeiten, die manches innerlich unwahrscheinlich machen sollen, weichen einer richtigen Exegese. Z. B. Samgars Ochsenstachel, mit dem er nach 3, 31 600 Philister schlug und welcher „sehr an die Mistgabeln der Bauernkriege" erinnert, ist verstärkt zu denken durch die Ochsenstacheln seiner Stammesgenossen. Und der Geschichtsinhalt des Liedes Deborahs, den Wellhausen gegen die Geschichtsdarstellung selbst ausspielt, ist eben ein nicht zu pressendes poetisches Referat. Jephthas Opfer muß kein äußeres blutiges Opfer gewesen sein. Vgl. Keil, „Kommentar". Ob aber dies oder bloße Opferweihe zum lebenslänglichen Dienst am Heiligtum ohne das Glück und die Ehre, Jephthas Haus fortzusetzen: in keinem Fall giebt das Buch ein Urteil ab über dies voreilige Gelübde. Simsons Thaten sind an seinen durch sein Haar dokumentierten Nasirstand und dessen Charismen gebunden, nicht an das Haar an sich. Das Wasser floß nicht aus dem Kinnbacken, sondern aus dem Felsenhügel Lechi. Und so vieles andere mehr, was einem guten Willen bei richtiger Exegese weicht. Manches ist auf Textverderbnis zu setzen, wohl auch in der Chronologie. Keil wird recht behalten, daß die Originalität der Gemälde, die Treue in der Schilderung der politischen und kulturellen Zustände dem Buch den „Stempel der geschichtlichen Wahrheit aufprägen", dem sich, abgesehen von den wunderbaren Zügen und dem theokratischen Geist, die man als „Sage und späte Zuthat" bezeichnet, selbst die moderne Kritik nicht entziehen kann. Für sein System kann ja Wellhausen dies Buch doch nicht entbehren. Er nimmt, was er brauchen kann, und stempelt abnorme Einzelheiten zu normalen Zuständen, um

von da aus induktiv eine Geschichte des Kultus zu konstruieren, die der pentateuchischen widerspricht, und so scheinbar historisch sein Evolutionsschema zu belegen. Aber was ihm nicht paßt, das wirft er von diesem Buche weg. Ist das historische Kritik?

Die Bücher Samuels.

§ 29. Name, Inhalt und Einheit der Bücher sowie Quellen.

Diese im hebräischen Codex ungetrennten Bücher wurden von LXX in der griechischen, und ihr nach von Vulgata, dann von dem Buchdrucker Bomberg 1518 auch in dem Hebräer, in unsere jetzigen zwei Bücher Samuels zerlegt. Ihren Namen haben sie wie die Bücher Josua und Richter von der darin auftretenden Hauptperson, nämlich Samuel. Übrigens wurden sie von der Septuaginta und Vulgata mit den zwei Büchern der Könige unter dem Titel: „vier Bücher der Könige" zusammengefaßt. Denn sie enthalten die Geschichte der Theokratie, wie sie sich gestaltete vom Ende der Richterzeit unter Samuel bis zu Ende der Regierung des Königs David. Sie beginnt vom Ende der Oberherrschaft der Philister noch unter Elis Hohepriestertum, also da, wo das Richterbuch abgebrochen hat, welch letzteres aber den Eli nicht nannte, wohl, weil er damals noch lebte, wo das Buch entstand. Da nun Samuels Person dieser Periode des Gottesreiches in Israel den Stempel aufdrückte, durch ihn auch der Anfang der Königsherrschaft begründet ward, so führen sie füglich am besten den jetzigen Namen, der möglicherweise auch der älteste des Hebräers gewesen sein könnte, den dann die Alexandriner mit dem andern: „1. und 2. Buch der Könige" vertauschten und an das Königswerk (3. und 4. Könige) rückwärts anschlossen. Der Gang der Erzählung hebt von dem Hohepriesteramt Elis an, welches nur die Einleitung ist, um das Werden des Propheten Samuel einzuführen. Eine historische Lücke zwischen ihr und dem Buch der Richter, wie de Wette meint, ist nicht nachzuweisen. Denn Eli und Samuels Jugend fällt in die Zeit des Philisterdrucks, den Simson nur anfing zu brechen, wie das Richterbuch erzählt (Kap. 13, 5), den

aber dann Samuel definitiv überwand durch die Schlacht bei Mizpa (1. Sam. 7). Wie der prophetische Verfasser des Buches Josua bewußt seine Erzählung an das Thorabuch Mose anschließt als Ausführung des von Jehovah durch Mose Begründeten und Angeordneten, wie ferner der Verfasser des Richterbuches mit Richt. 1, 1, was von Wellhausen ganz willkürlich umgeändert wird, dasselbe an Josuas Zeit und Buch anknüpft, um in demselben mosaisch-prophetischen Geist („deuteronomische Übermalung" von der Kritik benannt) die Geschichte des theokratischen Heilsvolkes weiterzuführen, so führt der Verfasser der Samuelsbücher dieselbe Geschichte in gleichem Geiste Moses weiter von der Simsonzeit an, indem er die Lebensgeschichte des neuen Richters, aber auch Propheten Jehovahs Samuel, soweit sie hierher gehörte, unter Elis Hoheprieſteramt zu Simsons Zeit, vor uns aufrollt, um von Kap. 4 an die Volksgeschichte in der philistäischen Unterdrückung Israels mit der Person Samuels zu verweben, der von Gott berufen war, die Philisterherrschaft endgültig zu brechen, aber auch schließlich die Richterzeit in die Königszeit gemäß dem Willen des Volkes und der Fügung Jehovahs überzuleiten, doch nicht ohne daß dabei die untheokratisch weltlichen, glaubenslosen Motive des Volkes bloßgelegt und streng gerügt werden. Der gesamte Inhalt des Samuelwerkes zerfällt demnach, um mit Keil zu reden, in 1. die Wiederherstellung der gesunkenen Theokratie und die weitere prophetisch-richterliche Leitung durch Samuel (Kap. 1—12) von 1102 v. Chr. an, 2. in die Geschichte des Königs Saul vom Antritt seiner Regierung bis zu dessen Tod (Kap. 13—31) um 1068—1056, sodann im 2. Buch Samuels die Geschichte der Regierung Davids (Kap. 1—24), 1056 bis 1016, alles eine Zeit von 186 Jahren (1102—1016 v. Chr.). 1. Sam. handelt in drei Epochen a) von dem Richteramt Samuels (Kap. 1—7), b) von Sauls Erwählung bis zu seiner Verwerfung (Kap. 8—15), c) von Sauls Kampf gegen David, den statt seiner von Jehovah Erwählten, und dessen Ende in Sauls Untergang (Kap. 16—31). 2. Sam. handelt vom Königtum Davids in vier Abschnitten: a) seine Regierung zu Hebron über den Stamm Juda gegenüber Ischboscheth (Kap. 1—4), b) Davids Salbung über Gesamtisrael, Eroberung der Burg Zion, Erhebung

Jerusalems zur Hauptstadt Israels, Überführung der Bundeslade von Hebron nach Jerusalem mit der Absicht, für sie hier einen Tempel zu bauen, Verheißung vom ewigen Königtum Davids, Unterwerfung seiner Feinde (Kap. 5—8, 14), Verzeichnis von Davids Reichsbeamten und Gnade gegen Mephiboscheth (Kap. 9); c) Davids moralisches Sinken, Gottes Strafen trotz Davids Wiederbegnadigung (Kap. 10—20); d) Ende seiner Regierung, Danklied (Kap. 21—22); letzte prophetische Worte (Kap. 23, 1—7); Verzeichnis seiner Helden (Kap. 23, 8 ff.); Volkszählung und Pest (Kap. 24), die darum am Ende stehen, weil sie Ursache wurden zur Sühnung und Erbauung des Brandopferaltars auf dem künftigen Tempelplatz.

Der Zweck der Samuelsbücher ist, den Gang der theokratischen Geschichte Israels vom Ende der Richterzeit bis zum Ende der Regierung Davids in Errettung von Israels Feinden und Erhebung über dieselben durch Samuel-David zu schildern und zwar mit oft biographischer Anschaulichkeit dieser Gotteswerkzeuge, so daß diese Lebensführungen und Volksgeschichte für alle Zeiten der Gemeinde Gottes zu reicher Lehre, Trost und Mahnung zu dienen geeignet sind. Eine echte prophetische Historiographie. Diese klare Einheit des Werkes suchte man im einzelnen zu bestreiten und sie als kompilatorische, oft zusammenhangslose und widerspruchsvolle Zusammenarbeitung sich ausschließender Quellenberichte hinzustellen. Aber obgleich Quellen zu Grunde liegen, so sind sie doch keine sich widersprechenden, und alle Gruppen sind durch innere Einheit verbunden. Die „Widersprüche" sind nur scheinbar und weichen einer gerechten Ausgleichung. Die „Doppelberichte" sind Wiederholungen im Sinn der semitischen Geschichtschreibung oder wirklich verschiedenen Zeiten angehörige, sich ähnliche Ereignisse.[1]) Die

---

[1]) Quellen sind in den Samuelsbüchern nicht angegeben. Nur das sepher ha-jaschar (Jos. 10, 12) wird als eine offene Liedersammlung auch 2. Sam. 1, 18 wieder genannt als bereichert mit dem Klagelied Davids auf Saul und Jonathan. Daraus folgt jedoch nicht, daß diese Liedersammlung irgend als eine weitere Quelle für Geschichte brauchbar war oder von dem Verfasser benutzt wurde. Doch ist aus dem Parallelbericht von 1. Chron. 11—21 zu 2. Sam. 8—24 klar, daß die wörtliche Übereinstimmung beider bei

Einheit zeigt sich auch in der Sprache, die gegenüber dem Pentateuch und Josua viele neue Ausdrücke hat. Keil erklärt die Behauptung von zweierlei Sprachweise im Einklang selbst mit de Wette für völlig unhaltbar.

---

manchen aus dem Zweck beider Bücher abfolgenden Differenzen aus einer dem Samuel- wie Chronikverfasser gleicherweise zugänglichen alten zeitgenössischen Quelle erklärt werden muß. Die kanonischen Samuelsbücher können nicht die Quelle des Chronisten gewesen sein, so wenig als die Königsbücher. Denn der Chronist hat eine Menge geschichtliche Nachrichten, die in den kanonischen Samuels- wie auch Königsbüchern fehlen, weicht auch in der Reihenfolge der einzelnen Bestandteile zu sehr von diesen ab und geht überhaupt seinen eigenen Weg in der Auswahl und Darstellung des Stoffes. Als diese alten Quellen sind 1. Chron. 29, 29 ausdrücklich genannt „Reden" d. h. prophetische Schriften von Samuel, Nathan und Gad. So enthielten diese also ausführliche Nachrichten über Sauls und Davids Leben. Und eben dies müssen auch die Quellenschriften sein, welche dem prophetischen Geschichtschreiber der Bücher Samuels zu Grunde lagen. Die eigentlichen Reichsannalen sind erst von Salomos Zeit an nachweisbar (1. Kön. 11, 41). Man redet noch von andern Quellen der Samuelsbücher, wie schon Eichhorn, „Einleitung", § 469 ff., oder Berthold, Gramberg, oder Stähelin, welcher in 1. Sam. das Werk des J mit Zusätzen des Redaktors, im 2. Buch nur den J allein entdecken wollte, oder Thenius, der drei Quellen und einen Anhang herausanalysiert hat, oder die neueren Kritiker, wie Budde, der ein judaistisches Dokument vor 800 und ein ephraimitisches vor 750 mit deuteronomistischen Erweiterungen und späteren Redaktionszusätzen um 600 ausgespürt hat, oder Wellhausen, der die sämtlichen Bücher von Josua bis Könige in deuteronomistischem Geist „tendenziös und fälschend umgearbeitet" sein läßt. Aber solche Konjekturen scheitern alle, sobald man die Fiktion von der Entstehung des Deuteronomiums um 624 unter Josia und einer deuteronomistischen Schule von Überarbeitern der alten Traditionen widerlegt hat. Und das ist geschehen. Sobald man ferner die Nichtigkeit der Unbekannten J, E, D, P und RR als Quellen des Pentateuchs erwiesen hat. Und das ist auch geschehen. Sobald man endlich sich die Mühe geben mag, die sogen. Abschlüsse einzelner Quellen und sogen. unlösbaren Widersprüche in diesen Büchern zu lösen, aus denen man auf verschiedene sich widersprechende Berichte und Redaktorenarbeit schließt. Auch Strack, „Einleitung", findet noch Quellendifferenzen. So z. B. 1. Sam. 17—18, 5 gegen Kap. 16. Alles Schein! Gehen wir auf diese „Widersprüche" etwas ein. Das Nähere vgl. Hävernick, „Einleitung" II, 1, und Keils „Kommentar". Auch Keils „Einleitung", § 52.

Wir erwähnen beispielshalber folgendes: a) Abschlüsse, welche auf besondere Quellen deuten, findet man 1. Sam 7, 15—17; 14, 47—52;

§ 30. Entstehungszeit der Samuelsbücher.

Einen Anhaltspunkt für die Entstehungszeit bietet nicht die Unterscheidung von „Israel und Juda“ (1. Sam. 11, 8; 17, 52; 18, 16; 2. Sam. 3, 10). Denn diese Unterscheidung findet sich

---

2. Sam. 8, 15—18; 20, 23—26. So schon Theenius. Auch die Modernen kommen darauf als Anhaltspunkte für ihre Scheidung wieder zurück. So z. B. Driver, „Einleitung“, S. 187 f., wenn auch mit einem „wie es scheint“. Aber 1. Sam. 7, 15 ff. wird nur die Periode der Herrschaft der Richter abgeschlossen, um Kap. 8 die Gründung des Königtums einzuleiten, nicht um Samuels Leben und Wirken „abzuschließen“, vgl. Kap. 8, 1 dagegen. 1. Sam. 14, 47 ff. wird nicht Sauls Geschichte „abgeschlossen“, sondern sie geben nur einen summarischen Überblick über seine königliche Regierung zu dem Zweck, um nun zu dem großen Wendepunkt seines Lebens, der Verwerfung (Kap. 15—31), überzugehen, von dem an es hieß: abwärts! Kap. 8—14 hieß es trotz Verfehlungen bei Saul: vorwärts! Kap. 15 ff. aber: abwärts! Eine feste geschichtliche Anordnung. 2. Sam. 8, 15—18 bildet auch keinen Schluß einer „Separaturkunde“ über Davids Regierung, sondern der eine Schreiber markiert hier nur den Höhepunkt derselben, um von Kap. 9 an allmählich auf die andere, dunkle Seite seines Lebens, seine Sünde und deren Folgen, überzuleiten. So schließen auch Kap. 20, 23 ff. ab gegen den dritten Abschnitt des Werkes, der die übrigen Ereignisse zum Abschluß des Ganzen zusammenstellt. Ebenso irrig ist, daß 1. Sam. 9, 6 einen Verfasser verrate, „der nichts von Samuels Richteramt wußte“ (vgl. dagegen 9, 12. 13), und daß der Verfasser von 1. Sam. 14, 47 „nichts von Sauls Erwählung durch das Los und seiner Bestätigung in Gilgal wußte“. Denn es heißt nicht: auf diese Art ist Saul König worden, sondern durch den Sieg über die Philister hat er die königliche Macht über Israel erst erhalten, die bisher noch beschränkt war. Vgl. 11, 12 ff., wo er sich die Anerkennung aller Stämme auch erst erwarb, obgleich schon als König gesalbt und ausgelost. Es ist überall Plan eines Verfassers auch in den Zusammenfassungen zu erkennen.

b) Widersprüche: 1—4, 1a soll den „Sturz des Hauses Eli im folgenden erwarten“ lassen. Dagegen kommt 4, 1b—7, 1 das Schicksal der Lade als Hauptsache. Das beweise das verschiedene Interesse von zwei Schreibern (Driver). Aber gerade im Schicksal der Lade empfand Eli am tiefsten Gottes Mißfallen an dessen Priestertum, das zur Schändung derselben den Anfang machte. Das traf ihn thatsächlich tödlich, in sein persönliches Schicksal ergab er sich laut 3, 18. Eli war also kein Egoist. Sein Amt und die Lade war ihm dennoch das Höchste. Und das traf Gott zuerst. Also keine „jüngere Hand“ mit „persönlichen Hausinteressen“ ist sichtbar. Das Lied der Hanna „ist dem Stil nach nicht alt“. Aber auch nicht jung! Es „paßt auch

schon zu Davids Zeit (2. Sam. 2, 9—10; 20, 2) aus Anlaß der verschiedenen Stellung des Stammes Juda und der übrigen Stämme gegen David. Wohl aber beweist das Vorkommen von Erklärungen über Ausdrücke und Sitten der Zeit Samuels und Davids, z. B. 1. Sam. 9, 9 und 2. Sam. 13, 18, daß die Ab-

---

sachlich nicht zu Hannas Lage", weil nicht speciell auf Hanna angewandt (Driver). Aber von V. 1—7 deutet in dichterischer Rede alles auf sie und ihre Feindin Peninna (1, 6—7). Von ihrer Lage erhebt sich dann ihr Lied (V. 8—10) zu immer weiteren Gesichtspunkten. Ebenso haltlos sind die Einwendungen Drivers gegen 7, 2—17, das, um an seinem Platze zu sein, erklären müßte, wie 10, 5 die Philister auftreten können, und 13, 19 ff. so überlegen sind, dann, warum Silo verschwindet und Nob 22 dafür auftaucht, welch großes Unglück über Silo kam laut Jer. 7, 14. All dergleichen Forderungen sind thöricht. Sie machen dem Verfasser sein Concept zurecht, wollen alles im einzelnen für dem Kritiker Interessante vom Verfasser gesagt wissen. Leistet er es nicht, so wird er mit seinem Concept verworfen. Das ist der Wert dieser anmaßenden Kritiken. Kap. 8—14 über Saul wird nach Budde von Driver zerschnitten in zwei sich widersprechende Relationen. Die ältere sei 9, 1—10, 16; 10, 27^{b}; 11, 1—11. 15; Kap. 13. 14. Die jüngere Kap. 8; 10, 17—27^{a}; 12. Aber das „doppelte Bild" hat man sich zurecht gemacht genau nach der Methode der Doppelbilder im Pentateuch. So kann man jede umständlichere Geschichte in zwei bis drei differente Relationen zerlegen, auch die vom „verlorenen Sohn". Vgl. zu dieser subjektivenre in inneren Kritik das schon zum Pentateuch Ausgeführte und „Rätsels falsche Lösung" sowie „rechte Lösung" II, 2, wo die völlige Richtigkeit dieser subjektiv gemachten Widersprüche und darauf gebauten sogen. differenten Schreiber im Princip schon aufgezeigt ist. Es bedarf keiner weiteren Widerlegung der Einzelheiten derselben kritischen Behandlung in Josua, Richter, Samuel und Könige. Wer die „Methode" begreift, kann ihre Manipulationen auch hier im einzelnen leicht durchschauen. Hier fehlt der Raum zu fortgehender Specialwiderlegung. Ebenso ist es mit den Widersprüchen in Kap. 15—31 „Saul und David" (Driver, S. 192 ff.). Alles wertlose Anstrengungen, die gute Einheit des Erzählers künstlich zu zerreißen. Die ganze Erzählung hängt auf das allerbeste zusammen. Aber was nur verschiedenes Moment einer Sache ist, das wird verselbständigt und nun mit dem andern Moment als andere Sache in Widerspruch gesetzt. Es ist eine wahrhaft dämonische Lust, Gottes Wort wider sich zu bringen — eine Methode, die man bei keinem heidnischen Schriftsteller dulden würde. Auch Leop. v. Ranke protestiert dagegen. Alles Willkür des kritischen Subjekts.

Vgl. dann zu einzelnen Widersprüchen auch Keils „Einleitung", § 52, Anmerkungen. Hier nur noch beispielshalber etliche Punkte, um die Gegenstands-

fassung bereits längere Zeit, über ein Menschenalter wenigstens, von der davidischen Zeit entfernt war. Ferner kann die Abfassung nicht mit den Ereignissen gleichzeitig sein, weil die ganze darin enthaltene Geschichte von Samuel bis zu Davids letzten Worten (Kap. 23) doch mindestens hundert Jahre umfaßt, also jedenfalls

---

losigkeit dieser Widersprüche zu kennzeichnen und auf Keils Lösungen in seinen Kommentaren hinzuweisen, die völlig dem genügen, der nicht um jeden Preis, wie Driver u. a., Widersprüche wünscht.

Im 2. Buch Samuels erkennt sogar Driver den ununterbrochenen Faden der Geschichtserzählung an. Nur etliche Verse, z. B. 2, 10a. 11; 5, 17—25 erscheinen ihm als spätere „Einschübe", aber er wagt das nicht bestimmt zu behaupten, da der Zusammenhang nur seinem Geschmack nicht recht zusagt, und nur er 5, 17 das mezurath von der Bergfeste Zion V. 9 (nach Berthean) versteht, doch mit Schwanken, was aber schon daran scheitert, daß von der Feste Zion nur עלה, nicht ירד, „herabsteigen", gesagt werden konnte. Es ist vielmehr eine andere bekannte Bergfeste gemeint, etwa die in der Wüste Juda, in die David früher vor Saul geflüchtet war (1. Sam. 23, 14). Dahin zog er. In Jerusalem residierte er nicht. Sonst hieße es nicht von den Philistern לְבַקֵּשׁ. Wo er sich aufhielt, um von da gegen die Feinde zu ziehen, ist nicht gesagt. Wellhausen läßt wenigstens viele Stücke zusammenhängen und von gleicher Hand sein. Aber es gehört alles zusammen, wenn man nicht Widersprüche schafft, wie bemerkt. Die hier noch kurz zu besprechenden sind 1. Sam. 7, 13 gegen 9, 16; 10, 5 ꝛc. Aber in 7, 13 ist nicht von definitiver Vertreibung der Philister für alle Zeit die Rede. Dann soll 13, 8 nicht mit 11, 14 ff. stimmen, wie auch 9, 1—10, 16 nicht mit 8 und 10, 17—27. Aber bei dem letzteren ist doch die Wahl des Saul durch das Losen nicht gegen die Offenbarung Gottes, daß Saul der von ihm Bestimmte sei. Das Los fällt, wie der Herr will. Aber der Herr bindet den Vollzug seines Willens an das Los. Dies ist die menschliche Erscheinung, jenes der göttliche Hintergrund.

„Nach 1. Sam. 14 ff. war David Waffenträger Sauls. Aber 17, 25 ist er von Saul entfernt. 17, 33 ist er ein mit dem Waffenhandwerk unbekannter Hirtenknabe, 17, 28 sogar ein unbesugter Zuschauer des Kampfes." Sind das nicht helle Widersprüche? Ja genau solche, wie sie so oft im Leben bei einer Person vorkommen. Aber nur für die, welche diese Widersprüche nicht lösen wollen. Denn Davids Aufgabe war, Sauls Gemüt zu beruhigen, und unter seine vielen Waffenträger reihte ihn Saul, um ihn zu ehren. Daraus folgt nicht, daß Saul ihn, oder alle Waffenträger, mit in den Kampf nehmen mußte, ihn, der sich nach der kriegerischen Seite noch nicht bewährt hatte. So kehrte er wieder zu seinem Vater zurück. Die Worte seines Bruders sind verletzter Hochmut. Die Worte Sauls (17, 33) sind vollkommen richtig. Die Ein-

nur mit den letzterzählten Ereignissen gleichzeitig sein könnte. Aber auch gegen dies spricht die Erklärung jener Sitten als nicht mehr bekannter. Dagegen scheint sich allerdings aus der Bemerkung 1. Sam. 27, 6, daß „Ziklag an die Könige Juda gekommen ist bis auf diesen Tag", zu ergeben, daß der Verfasser nicht vor, sondern nach der Trennung des Reiches schrieb. Zwar läßt sich das „Könige Juda" fassen als „aus dem Stamm Juda entsprossen". Aber doch ist auch dann damit gesagt, daß dem Verfasser schon bekannt war, daß andere Könige nicht aus diesem Stamme entsprungen waren. Es läßt sich dieser Gegensatz nicht wohl ohne Zwang wegdenken. So wird doch Keil gegen Hävernick recht haben, daß dieser Ausdruck darauf hinweist, daß Salomos Zeit bereits vorüber war. Dagegen wird auch nicht geltend gemacht werden können, daß der Tod Davids nicht mehr erwähnt ist und daß dies sich daraus erkläre, daß der Verfasser noch zu Davids Lebzeiten schrieb (v. Hofmann). Denn die Kapitel 1. Kön. 1—2, 11

---

reihung in die Ehre eines Waffenträgers änderte daran gar nichts. Daß Saul den Abner (17, 55 ff.) erst nach der Herkunft Davids fragt, ist natürlich. Der noch dazu kranke König machte seine vielen Waffenträger nicht zu Kameraden, deren Lebenslauf und Abkunft er sich hätte genau erzählen oder gar niederschreiben lassen, um nichts zu vergessen. Nicht die Person, sondern die Familienverhältnisse Davids waren Saul unbekannt, wurden ihm aber jetzt wichtig, wo es sich um ernste Dinge handelte, um Steuerbefreiung und — seine Tochter.

Ähnlich sind alle „Widersprüche". Nur die Lust, sie zu finden und zu behaupten, lehnt jede Ausgleichung ab. Das heißt Liebe zu Gottes Wort, das Christo „die γραφή" ist? Drivers und der andern Kritiker Bücher sind eine fortlaufende Anwendung alles Scharfsinnes, die Umständlichkeiten, Wiederholungen semitischer Historiographie (vgl. Ewald), die mannigfaltigen Momente einer Sache, die dem oberflächlichen Menschen als Widersprüche erscheinen, zu solchen aufzubauschen, und was Momente einer Sache sind, in Widersprüche zu verwandeln und gegeneinander zu selbständig verschiedenen Referaten auszuspielen, damit aber fortgehende Angriffe auf den gesunden Verstand des Autors oder Redaktors zu machen, der offenbar eine einheitliche Geschichte herstellen wollte und zu tölpisch war, es zu können, endlich eine γραφή fortlaufend zu diskreditieren, welche als „unauflösliche" und „gotteingehauchte" von Gottes Sohn und seinen Aposteln besiegelt der neutestamentlichen Gemeinde übergeben wurde. Ist das Vernunft und Liebe zur Schrift, Ehrfurcht vor Christo, Wissenschaft? Das Urteil fiel schon bei dem Pentateuch.

lauten ganz so, daß man sie für den eigentlichen Schluß der Samuelsbücher halten kann, so daß das Königsbuch ursprünglich mit 1. Kön. 2, 12 begann. So de Wette, auch Ewald. Wenn wir im Besitz Esranischer Abschriften wären, ließe sich diese Frage entscheiden. Vielleicht bildeten doch die Samuelsbücher mit den Königsbüchern seit Esras Zeit in den Abschriften ein textliches Ganzes und wurden später von den Abschreibern aus einem uns unbekannten Grunde in der jetzigen Weise getrennt. Man muß diese rein formale textliche Möglichkeit offen lassen und darf sie nicht, wie Keil, ohne Begründung a limine abweisen.

Somit ist doch für uns die Notiz mit Ziklag (1. Sam. 27, 6) ein Wink, der durch das Fehlen des Todes Davids nicht hinreichend beseitigt wird, daß nämlich das Werk nach Salomo verfaßt ist. Aber soweit treibt uns das nicht, es mit den Königsbüchern in seiner Entstehung zusammenzunehmen und es erst im Exil entstanden zu denken, wie das nach de Wette manche thun. Denn dagegen spricht a) daß die Sprache, abgesehen von einzelnen Besonderheiten, die Keil bespricht, und die sich schon in den ältesten Schriften da und dort finden, noch klassisch und frei von den späteren Aramaismen ist; b) daß die Chronologie in den Königsbüchern sehr genau beachtet wird, in den Samuelsbüchern nicht; c) die Quellen in jenen genau angegeben sind, in diesen nicht; d) der Verfasser von Samuelis geradezu „Kabinettsstücke biographischer Schilderungen" giebt, der Verfasser der Könige kurze Auszüge aus dem Leben der Könige; e) die Samuelsbücher frei sind von sachlichen und sprachlichen Beziehungen auf das Exil im Unterschied von den Königsbüchern. Aber auch die Vermutung Stähelins, daß sie zu Hiskias Zeit geschrieben sind, ist nicht zu begründen. Die Glossen der LXX zu 2. Sam. 8, 7; 14, 27 sind keine Basis, um mit Thenius daraus die Abfassung längere Zeit nach Rehabeam zu folgern. Es fehlt jede Spur von dem steigenden Verfall des Reiches. So bleibt, alles in allem erwogen, nur das Ergebnis, daß dies Werk in der ersten Zeit der Reichsspaltung verfaßt ist von einem uns unbekannten Propheten des Reiches Juda, der absichtlich die salomonische Zeit nicht mehr einbezog, weil sie noch nicht im vollen Sinne der Vergangenheit angehörte, so wie das mit

Samuels bis Davids Zeit der Fall war, und weil das Geschlecht, das Salomos Herrlichkeit gesehen hatte, noch lebte, also auch die urkundlich prophetische Bearbeitung dieser Periode der Theokratie noch nicht am Platze war. Mit ihr begann dann in bewußtem Anschluß an die Samuelsbücher der prophetische Verfasser der Königsbücher seine Schrift, der möglicherweise mit denselben Worten in 1. Kön. 1, 1—2, 10 seine eigene Fortsetzung einleitete, mit denen die Samuelsbücher geschlossen hatten, so daß dann bei den Abschriften diese Schlußworte bei dem Samuelswerk weggelassen wurden, eine rein textliche Manipulation ohne sonstige redaktionelle Eingriffe. In kleinerem Maßstab findet sich dieser bewußte Anschluß an das Vorhergehende durch einfache Wiederholung auch in Esra 1, 1—3 vgl. 2. Chron. 36, 22—23. Es war diese Art, einen Anschluß zu vollziehen durch Wiederholungen, eine Weise semitischer Historiographie (Ewald).

Jedenfalls darf man mit Keil über den geschichtlichen Wert der Samuelsbücher sagen: Sie tragen den Charakter der historischen Wahrheit und Treue auch im einzelnen. Und diesem Urteil stimmt auch der große deutsche Geschichtsforscher Leop. v. Ranke durchaus zu. Thenius aber sagt über die „älteren Teile" des Werkes: „Sie gehören zu dem Schönsten, was die Geschichtsbücher des Alten Testaments uns darbieten, und empfehlen sich selbst durch reizende Einfalt der Darstellung." Sicher muß ihm hier jedes offene Gemüt von Herzen beistimmen, und wir haben ein Recht, dies Urteil auf das ganze, von uns als einheitlich erwiesene, aus guten prophetischen Quellen von prophetischer Hand bald nach Salomo verfaßte Werk auszudehnen.

Die Bücher der Könige.

§ 31. Name, Inhalt, dessen Einheit.

Dieses Werk, das wie die Samuelsbücher erst durch Septuaginta und Vulgata geteilt und dessen Teilung in den hebräischen Codex durch Bomberg übertragen wurde, enthält die von theokratischem Standpunkt erzählte Geschichte Israels unter Salomo,

dann nach Salomo in den getrennten Königreichen bis zu dem Untergang des Nordreiches der zehn Stämme (Israel, auch Ephraim vom bedeutendsten Stamm genannt), endlich des allein übrigen Südreiches, Juda, bis zu seinem Untergang durch die babylonische Weltmacht. Es hat davon seinen Namen: „Könige". So zerfällt der Inhalt in drei Perioden, von 1015 bis 560, Regierung des babylonischen Königs Evilmerodach.

1. Die salomonische Periode, 1015—975, also vierzig Jahre.

a) Thronbesteigung Salomos und Befestigung des Reiches (1. Kön. 1—2). b) Glanz seiner Regierung. Deren Beginn mit Vermählung, Gebet und Opfer zu Gibeon, richterlicher Weisheit (Kap. 3); Hof- und Staatsbeamten, Macht, Herrlichkeit, Weisheit (4—5, 14); Bauten, Vorbereitungen dazu durch Bündnis mit Hiram (5, 15—22); Bau des Tempels und des Königspalastes (Kap. 6—7); Tempelweihe (8—9, 9); andere Bauten, Schiffahrt (9, 10—28); Ruf und Einkommen (Kap. 10). c) Versündigung durch Vielweiberei und Abgötterei und deren Folgen, Tod (Kap. 11).

2. Die synchronistische Geschichtserzählung der getrennten Reiche.

a) Entstehung letzterer und feindliche Stellung bis Ahab (Kap. 12—16, 28). b) Die Herrschaft des Hauses Ahab; Baalsdienst, seine Bekämpfung durch Elia-Elisa; Verbindung der beiden Königshäuser, Kämpfe mit dem Syrerreich; Ausrottung des Hauses Ahab und des Ahasja von Juda durch Jehu (Kap. 16, 29 bis 2. Kön. 10). c) Erneute Feindschaft beider Reiche von Jehu an in Israel und Athalja in Juda bis Untergang des Reiches Israel im sechsten Jahr Hiskias von Juda (Kap. 11—17).

3. Geschichte des Reiches Juda von Hiskia an bis zum babylonischen Exil (Kap. 18—25).

Es soll gezeigt werden, wie Gott, seine Verheißung an David (2. Sam. 7, 12—15) treu erfüllend, dem Salomo das Reich Davids gab, trotz dessen Versündigung und der dadurch verhängten Strafe der Teilung des Reiches dennoch zwei Stämme mit Jerusalem den Nachkommen Davids erhielt, wie er die zehn Stämme

durch Propheten und Gerichte zum Gesetz Moses zurückzuführen suchte, aber sie dann infolge ihrer beharrlichen Abwendung von seinem Gesetz mit dem Gericht der Verbannung ohne Wiederherstellung strafte, dagegen das Reich Juda um der Verheißung willen noch erhielt und durch Propheten und Feinde väterlich züchtigte und auch bei der notwendig gewordenen Verstoßung in das Exil doch den verbannten Sohn Davids, Jojachin, nach 37 Jahren wieder zu Ehren brachte als Vorbild und Weissagung, daß er durch Gericht hindurch an einem bußfertigen Rest erfüllen werde, was er David zugesagt. Das ausführliche Hervortreten der Propheten ist nicht Folge einer „prophetisch-didaktischen" Tendenz des Verfassers, sondern ergiebt sich aus dem Wächteramt der Propheten über die richterliche und vollziehende Gewalt der Könige in dem auf Gottes geoffenbartem Gesetz ruhenden Gottesstaat. Aus der kurzen gegebenen Übersicht des Inhalts tritt schon die Wahrnehmung hervor, daß dies Werk ein planmäßiges, die Materien diesem Plan gemäß auswählendes und verwendendes, einheitlich angelegtes, eines Verfassers ist. Das erhellt aus der Gleichmäßigkeit der Darstellungsform wie der Sprache. Die Quellen werden nach stehenden Formeln citiert, die wichtigeren Ereignisse chronologisch genau fixiert. So 1. Kön. 2, 11; 6, 1. 37. 38; 7, 1; 8, 2. 65. 66 ꝛc. Dann 2. Kön. 1, 17; 3, 1; 8, 16. 25 f.; 9, 29; 10, 36 ꝛc. Schwierigkeiten einzelner Angaben beleuchtet Keil in seinem Kommentar, besonders S. 182 ff. Ferner legt der Verfasser überall das mosaische Gesetz als Norm an die Handlungen der Könige und bezeichnet Anfang, Charakter und Schluß jeder Regierung fast stets in gleicher Ausdrucksweise. So z. B. Beziehungen auf das Gesetz 1. Kön. 2, 3; 3, 14; 6, 12 f.; 8, 58. 61; 9, 4. 6 ꝛc. 2. Kön. 10, 31; 11, 12; 14, 6; 18, 6; 22, 8 ff.; 23, 3. 21. 24 f. Für die gleiche Ausdrucksweise vgl. 1. Kön. 11, 43; 14, 20; 15, 8. 24; 2. Kön. 8, 24; 13, 9; 14, 29; 15, 7. 38 ꝛc. Charakteristik der Könige: 1. Kön. 15, 3. 11; 22, 43; 1. Kön. 14, 8; 15, 26. 31; 2. Kön. 3, 3; 11, 29. 31; 15, 9 ff. 17, 21 ꝛc.

Die Sprache bleibt sich gleich. Etliche Verschiedenheiten ergeben sich aus dem Gebrauch der verschiedenen Quellen. Späterer Sprachgebrauch ist in dem Werke nicht zu erweisen. Der größte

Teil des angeblich späteren Sprachteils ist schon in der davidisch-salomonischen Zeit zu finden. Vgl. hierfür Keil, „Einleitung", § 57, 4. Die von der alten und modernen rationalistischen Kritik da und dort gefundenen Widersprüche, verschiedenen Berichte, sagenhaften Wucherungen in der Geschichte, Wiederholungen und unpassenden Einschübe sind bei einigem guten Willen sehr wohl zu lösen und zu erklären. Vgl. vor allem den trefflichen apologetisch gehaltenen Kommentar von Keil, der nirgend bei einer gläubigen Exegese entbehrt werden kann. Selbst Thenius kann nur zwei direkte Widersprüche aufbringen. 1. Kön. 9, 22 und 11, 28 sollen sich widersprechen. Aber dort sendet Salomo 30000 Israeliten zum Holzfällen als Fronarbeiter (מַס) ab, hier dagegen verwandte er keinen zu Sklavenfron (עֲבֹד); sondern 11, 28 ist von סֵבֶל, Lastarbeiten, nicht Sklavenfron, die Rede. Dann 2. Kön. 9, 26 soll 1. Kön. 21, 19 widersprechen. Aber dort führt Jehu die Weissagung des Elia über Ahab nur dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach an, da die wörtliche Ausführung infolge der Demütigung Ahabs völlig erst an dessen Sohn Joram (2. Kön. 9) vollzogen wurde. Das „bis auf diesen Tag" in 1. Kön. 8, 8; 9, 21; 12, 19; 2. Kön. 8, 22 aber ist aus den Quellen stammend, nicht vom Verfasser selbst. Dieser nahm oft die Quellen wörtlich auf. Mißverständnis hatte er nicht zu fürchten. Die Irrigkeit, wenn er von seiner Zeit es so gesagt hätte, wäre ja sofort von seinen damaligen Lesern entdeckt gewesen. Andere sogen. Widersprüche sind in Keils „Einleitung", § 57, in ihrem Nichts aufgezeigt, so daß sie gewöhnlich jetzt gar nicht mehr betont werden. Mit Recht. Die wunderbaren Ereignisse in Elia und Elisas Leben, die selbst Köhler „legendenartig" zum Teil beurteilt, können nur dem naturalistischen Standpunkt widerstreben. Wiederholungen sind nicht „Gedankenlosigkeit" des Verfassers, der sich durchaus als solchen leichtfertigen Skribenten nicht zeigt, sondern die semitische umständliche Weise zur Verdeutlichung der Sache (Ewald, „Komposition der Genesis", S. 166). Alle andern Ausstellungen von Thenius sind bei genauerer Prüfung gegenstandslos, wie Keil in seiner „Einleitung" zeigt. Auch Driver, der sonst so schnell Widersprüche findet, gedenkt ihrer nicht mehr. Die sprachliche Verwandt-

schaft von 1. Kön. 1—2 mit den Büchern Samuels erklärt Keil aus gemeinsamer Quelle. Sie könnte aber auch unsere Vermutung bestätigen, daß diese zwei Kapitel von dem Verfasser des Königsbuches als Einleitung aus dem Schluß von Samuel wörtlich herübergenommen wurden und dadurch am Ende von Samuelis in den Abschriften wegfielen. Denn ein gegen die Samuelsbücher abgegrenztes selbständiges Werk sind nun eben doch die Königsbücher nach Form und Inhalt.

§ 32. Abfassungszeit und Verfasser samt dessen Quellen.

Der Schluß des Buches geht bis Evilmerodach, in die Zeit nach Jojachins Tode (2. Kön. 25, 29). Das Ende des Exils tritt nirgend hervor. Somit kann das Werk nur in der zweiten Hälfte des Exils vollendet sein, nach 562 v. Chr. Ob es nicht schon vor dem Exil begonnen wurde, ist damit nicht entschieden. Aber wir wissen es nicht. Es ist daher von keinem wissenschaftlichen Wert, mit negativen Kritikern, wie Wellhausen, 600 anzusetzen und einen Schlußredaktor nach dem Exil zu konjekturieren. Die rabbinische Tradition nennt Jeremia als Verfasser. Sie ist aber erst nachchristlich fixiert und hat daher keinen wissenschaftlich gültigen Traditionswert. Da Jeremia 629 berufen wurde — nehmen wir an mit 20 Jahren —, so müßte er bei Vollendung seines Werkes 87 Jahre alt gewesen sein. Das ist durchaus möglich. Auch die Sprache und die Bezugnahme auf die älteren Weissagungen liegen in der Art des Jeremia. Hävernick entscheidet sich daher für ihn. Wir sagen lieber: Non liquet. Jedenfalls ist der Verfasser eine exilische prophetische Persönlichkeit und hat aus so reichen kontemporanen Quellen, die er nennt, geschöpft, daß seinem Werk die höchste göttliche und menschliche Glaubwürdigkeit zukommt, die ihm denn auch ein so großer Geschichtsforscher wie Leop. v. Ranke einräumt. Daß die Abfassung in Babylonien geschehen sein muß, schließt mit wenig Sicherheit Thenius aus 1. Kön. 5, 4. Denn „jenseits des Stromes", d. h. im Westen des Euphrat, läßt der Verfasser Salomo herrschen gemäß dem feststehenden Gebrauch des „diesseits und jenseits" im Munde der Babylonier, ein Sprachgebrauch, den auch die anwandten, welche im Westen des Stromes

lebten. Vgl. das „eber“ in Deut. Der Verfasser mußte also nicht in Babylonien damals leben. 2. Kön. 25, 27—29 aber ist ebenfalls kein Beweis dafür, wie Keil meint, da durch den Verkehr der Juden auch im Westen diese Thatsache bekannt geworden sein kann und wird. Es kann also das Buch sehr wohl in Ägypten geschrieben sein, falls man Jeremia als Verfasser annimmt. Die Quellen, die der Verfasser nennt, sind reichliche: 1. für Salomos Geschichte ein sepher dibrê Schelomô (1. Kön. 11, 41); 2. für die Könige Judas sepher dibrê ha-jamim lemalchê Jehuda (z. B. 1. Kön. 14, 29; 2. Kön. 8, 23 u. a.); 3. für die Könige Israels eine gleich betitelte Quelle, lemalchê Jisrael. Es waren Reichsannalen, doch kaum aus dem Reichsarchiv, da die sich stürzenden Könige im Norden kaum solche durch einen maskir amtlich fortsetzen ließen, von dessen Existenz im Nordreich wir überhaupt nichts wissen, da ihnen ihre Vorgänger ein Abscheu waren, sondern prophetische Zeitgeschichten der Könige. Gleiche Quellen benutzte der Chronist. Was sonst von der modernen Kritik aus aufgespürten „Widersprüchen“, Doppelberichten, Wiederholungen auf andere ungenannte und unbekannte Quellenschreiber gefolgert wird, hat ebensowenig Wert als auf dem Boden des Pentateuchs, wo diese „innere Kritik“ schon in ihrem Nichts erwiesen wurde. Wir lassen also die von Cornill u. a. angewandten subjektiven Kunststücke des Scheidens in J-Quellen, Überarbeitungen mit P-Kennzeichen, E-Quellen, Prophetenlegenden, „welche offenbar aus ganz später Zeit stammen“, überall die „einheitliche Hand vermissen lassen“, ebenso trotz des kritischen Zugeständnisses von „köstlichen Berichten“ die bisweilen sehr dissentierenden Wellhausen, und Kuenen, der oft „geistvoll vermutet hat“, mit ihren verschiedenen R-Umarbeitungen und Spuren „jüngster Diaskeuese noch im dritten Jahrhundert“ ruhig beiseite, die uns keine Garantie geben, daß das reiche urkundliche Material auch in seiner Integrität geblieben ist, jedenfalls aber nur den Wert von Vermutungen und Einfällen haben, und halten uns einfach nach profanphilologischen Grundsätzen an die genannten Quellen und den Verfasser, der mit nichten bloß als Kompilator auftritt, sondern nach festem Plan und Zweck aus reichen Quellen schöpfend sein einheitliches Werk geschaffen hat, an dem, in der Luft reitend, noch ungenannte Quellen

und so und so viel Redaktoren auszuklügeln selbst Ranke nicht für nötig fand, sondern es dankbar hinnahm, wie es ist. Die „tendenziöse Umarbeitung aus späterem Geist" ist auch hier nichts. Sie entstammt lediglich der profansten Auffassung, welcher kein Original heilig ist, während das früheste Altertum auch bei den Heiden die höchste Scheu hatte, an Urkunden anderer, besonders heiligen, herumzuarbeiten und zu meistern. Vgl. die Ausführungen im Pentateuch. Die ganze Methode der modernen Kritik taugt nichts. Man lerne von Ranke!

Zweites Kapitel.

Die prophetischen Weissagungsbücher (נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים).

§ 33. Einleitung.

1. Die Stellung der Propheten in der Heilsökonomie des Alten Bundes. Die Prophetie ruht auf dem durch Mose vermittelten Gesetz Gottes. Beide sind dazu von Gott dem alttestamentlichen Heilsvolk gegeben, um die Erlösung durch den Messias (Gen. 3) vorzubereiten. Das Gesetz mit seinen alle Verhältnisse des religiösen Lebens nach göttlichem Willen ordnenden Geboten und Verboten sollte den Menschen zur Erkenntnis bringen, daß er als Geschöpf seinem Schöpfer zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sei und sein Leben bis ins kleinste der Norm des Herrn seines Lebens zu entsprechen habe, so daß die einzig normale Stellung zu Gott die sei: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe, das direkte Gegenteil zu der Stellung, welche den Fall des Menschen und seine Unheiligkeit wie Unseligkeit verursachte. In seinem Gegensatz zum Gesetz, dessen ethische Summe nach dem Deuteronomium Israel damals schon zum Bewußtsein gebracht wurde als „Furcht vor Gott und Liebe zu ihm und dem Nächsten" (hier vorläufig noch als Volksnächster, doch schon auch mit liebendem Blick auf den „Fremdling"), sollte der erbsünd-

liche Egoismus mit seinen thatsündlichen Erscheinungen in Gedanken, Worten und Werken *an* diesem Gesetze Jehovahs als Sünde (ἀνομία) gegen Gott empfunden und erkannt werden, welche als Gehorsamsverweigerung vor Gott ein Schuldverhältnis begründet (man ist Gott den Gehorsam „schuldig" geblieben und hat daher die Pflicht der aktiven und passiven Satisfaktion). Eben damit sollte aber auch die Sünde und ihre Schuld als Last vom Gewissen empfunden werden und als letzter Grund der Gottesferne und ihrer Unseligkeit. So sollte in diesem Vorbereitungsvolk der Menschheit das *Bedürfnis* nach dem 1. Mos. 3 schon nach dem Fall in Aussicht gestellten Erlöser erweckt und erhalten werden. Der Kultusteil des Gesetzes aber mit seinen von Gott vorgeschriebenen sühnenden und reinigenden Handlungen, Anstalten und Persönlichkeiten sollte in typisch weissagender Bilderschrift schon voraus darstellen die ganze Heilsökonomie, die mit dem Erlöser einst aus dem Gebiet der schattenhaften Vorbereitung in die thatsächliche Erfüllung „voller Gnade und Wahrheit" übergehen sollte. Und die *Geschichte*, welche das Gesetz umrahmte, sollte auch in den hervorragenden Wendepunkten persönliche und sachliche Typen auf den Erlöser und seine neutestamentliche Ökonomie darbieten. So sollte das Gesetz nach der fordernden und wider die Sünde zeugenden (עֵדוּת) wie nach der darstellenden und gewährenden Seite ein „Zuchtmeister auf Christum" werden. So stellt sich die Bedeutung des „Gesetzes Mose" von Christus und seinen Aposteln (Paulus, Römer-, Galater-, Hebräerbrief) aus betrachtet dem *christlichen* Blicke dar.

Aber die *Prophetie*, schon in Mose, besonders in Deut., *grundlegend* auftretend, hatte diesen geistlichen Sinn des Gesetzes zu enthüllen und die verheißende Seite im Kultusgesetz, in der typischen Geschichte, in den direkten Weissagungen dem Volke zu enträtseln und bis ins Einzelne zu entfalten, im Lichte der ausgelegten und angewandten Thora die Gegenwart zu beleuchten, belehren, warnen, strafen, trösten und so *innerlich* auf die Erfüllungszeit vorzubereiten. Vgl. die sachliche Übereinstimmung hiermit auch bei *Öhler*, „Theol. litt. Anz.", 1846, Nr. 32, und *Keil*, „Einleitung", § 61. Über das Verhältnis der Propheten zum Königtum, als gottgeordnete Wächter, als das Gewissen von

König und Volk vgl. Hävernick, „Einleitung" II, 2, S. 13 ff., und Öhler, a. a. O., S. 254.

2. Name, Formen und Geschichte der Prophetie. Prophet heißt „Sprecher", nämlich Gottes und dessen Offenbarungen. Er heißt auch „Schauer" (was er giebt: „Gesicht, chason") mit Hinweisung auf die Art, wie er die Offenbarungen von Gott empfängt, deren Sprecher oder Prediger er wird. Seine Ekstase ist eine andere als die heidnische, mantische, nicht eine natürlich physische, sondern eine gottgewirkte pneumatische, nicht eine das helle Bewußtsein bindende, sondern es potenzierende, befreiende. Der Prophet weiß, was er sagt, behält es, aber als ein ihm von Gott gegebenes, in dem er selbst „forscht", um es zu ergründen. Vgl. 1. Petr. 1, 10. 11. Eine natürliche Analogie bietet die künstlerische und wissenschaftliche Inspiration („das kommt nicht von mir").

Die Thätigkeit der Propheten nach Seite der Form ist a) prophetische Rede des geistig Gehörten, b) Beschreibung des geschauten Bildes (Vision), c) symbolische Handlung an seiner eigenen Person als Bild dessen, was ist oder werden soll.

Die Geschichte der Propheten betreffend, so gab es von Anfang der Welt an Gottespropheten. Noah, die Patriarchen heißen Propheten. Mose ist der Grundprophet, fundamental in That und Wort, ohnegleichen. Mit Samuel wird die Prophetie ständiges Amt und Stand, Mittelpunkt des theokratischen Lebens (Prophetenschulen). Bis Joas waren es vorwiegend Propheten der That (Elia. Elisa). Danach vorwiegend des Wortes und der Schrift. Die älteren Propheten von Samuel an schrieben Geschichte in theokratischem Geiste. Die späteren von Amos bis Maleachi die Geschichte lehrend und weissagend deutende Schriften. Die Schriften jener bilden die Quellen unserer heiligen Geschichtsbücher, welch letztere von Josua bis Könige selbst prophetischen Geist haben, daher von Propheten stammen, die von uns nicht mehr zu ermitteln sind. Auch David hatte prophetischen Geist.

3. Geschichte unserer prophetischen Litteratur. Der Höhepunkt ist Jesaia. Von ihm aus unterscheiden wir daher eine vorjesaianische und nachjesaianische Periode. Letztere auch

jeremianische genannt. Wir können die Propheten in ihrer Zeitfolge so ordnen:

Joel (noch vor Joas), Obadja, Jona, Amos, Hosea, Jesaia, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Jeremia, Hesekiel, Haggai, Sacharja, Maleachi. Zu den Kethubim als nicht amtlicher Prophet gehört Daniel mit seiner Prophetengabe. Die Zusammenstellung im Kanon erfolgte nicht nach der Zeitfolge, sondern nach andern Gesichtspunkten, über welche man nicht mehr ins reine kommen kann. Hier giebt es bloß Vermutungen.

A. Die großen Propheten und ihre Schriften.

Jesaia.

§ 34. Seine Person, seine Zeit und seine Aufgabe.

Die „großen" Propheten haben diesen Namen lediglich wegen des Umfanges ihrer hinterlassenen Schriften, gegenüber den kleinen, welche uns nur kleine Schriften hinterließen. Aber Jesaia kann in der That auch nach der Qualität seines Buches in Form wie Inhalt der „große" unter den Propheten genannt werden, der Fürst und König unter ihnen. Sein Name bedeutet: „Jehovah ist das Heil". Er war der Sohn eines gewissen Amoz. Die späte jüdische Tradition, die kaum mehr Wert als den einer Meinung hat, betrachtet ihn als Bruder des Königs Amazia. Er weissagte seiner Schriftsammlung gemäß (1, 1) unter Usia, d. h. wenigstens von dessen Todesjahr an (6, 1) bis mindestens zum 15. Jahr Hiskias (36, 1). Sonach von 759—714. Wie alt er bei seiner Berufung zum Propheten war, wissen wir nicht. Nach später rabbinischer Tradition, deren Wert wir nicht mehr bestimmen können, starb er den Märtyrertod durch Zersägen unter dem gottlosen Manasse. Der Hebräerbrief (11, 37) scheint auf sein Ende zu deuten, obgleich wohl diese Todesart andere auch erlitten hatten.

Seine Zeit war, äußerlich angesehen, ein letzter politischer Höhepunkt in Israel vor dem Abstieg des Nordreiches in die Tiefe des assyrischen Exils, aus dem für dasselbe keine Wiederkehr war. Unter Usia bis Jerobeam II. (jener in Juda, dieser in Israel)

schien das davidische Reich wieder aufzuleben. Es war aber nur eine taube Blüte, ein letztes helles Aufflackern des Lichtes vor dem allmählichen Erlöschen. Zu dieser Zeit trat ein großer Wendepunkt ein in der Geschichte der Kulturwelt überhaupt, aber eben damit auch in der Geschichte des Heilsvorbereitungsvolkes Israel. Es begann die Zeit der Weltreiche, welche die ganze Menschheit in babylonischem Geiste in ein großes, von einem Willen beherrschtes Völkerganzes zu bringen trachteten, ein Streben, das sich in großen, aber immer wieder aufgehobenen Ansätzen verwirklichte in dem assyrisch-babylonischen, medopersischen, griechischen, römischen Universalreich, aber sein Ziel erst am Ende in dem allumfassenden Weltreich des Antichrists erreichen wird. Diese Tendenz der Weltreiche trat in Gegensatz zu der Tendenz des Gottesreiches in Israel und damit in immer erneuten Kampf mit dem Gottesreich, in welchem der Wille des Offenbarungsgottes Jehovah, der zugleich der Elohim der Welt ist, allein maßgebend auftrat in Gestalt seines Gesetzes, das sich der Eingliederung des Reiches Israel in das Weltreich widersetzen mußte. Sich halten gegenüber der Macht der Weltreiche in seinem isolierten gottgewollten Stand und Heilsberuf in der Welt und für die Welt konnte Israel nur, wenn es das Gesetz Gottes seines Fußes Leuchte und seinen Gott seine Stärke und Hülfe sein ließ. Diesen Weg ihm anzubieten an der großen Wende der Zeiten, war Jesaia berufen. Aber die Entscheidung Israels durch sein Königtum (Ahas) fiel anders. Der fleischliche Sinn des Königs, in dem der gleiche Sinn des Volkes sich ausdrückte, wählte statt seines unsichtbaren Königs Jehovah die sichtbare Hülfe der fleischlichen Macht, indem es gegen die eine weltliche Macht eine andere als Stützpunkt nahm und ausspielte. Diese Entscheidung bestimmte die ganze weitere Entwicklung Israels. Und daran änderte auch der Restaurations- und Reformationsversuch des frommen Hiskia nichts mehr. Gott bot sich Jes. 7 dem Repräsentanten Israels an. Man schlug ihn aus, um sich in der Not an die sichtbare Hülfe Assurs zu wenden. Damit war die Grundentscheidung gefallen. Weil du mich verworfen hast, so habe ich dich wieder verworfen. Also sollst du inne werden, was es für Jammer und Herzeleid bringt, den Herrn seinen Gott verlassen und

ihn nicht fürchten, spricht der Herr, Herr Zebaoth. Denn verflucht ist der Mensch, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm und mit seinem Herzen von dem Herrn weichet. So ging es Juda. Und Israel hatte sich mit der heidnischen gegnerischen Weltmacht verbunden, um Juda und Davids Thron zu stürzen, dem Gott seine Verheißung gegeben. Diese frevelhafte Empörung gegen Jehovah sollte vor allem furchtbar gerächt werden. Der Bundesgenosse sollte mit ihm von dem Gegner Assur vernichtet werden. Danach aber sollte auch Juda von dem Nachfolger der Macht, der es sich statt Jehovah anvertraut hatte, bis aufs Blut gezüchtigt werden im babylonischen Exil, doch Juda sollte nicht wie Israel der Vernichtung anheimfallen. Ein Rest sollte die Heilsgedanken Gottes weitertragen. Denn Juda hatte Gottes Verheißung in seiner Mitte, an den Stuhl Davids gebunden. So ist in dieser großen, entscheidungsvollen Zeit Jesaia der gottberufene Prophet des Gerichts, aber auch der durch das Läuterungsfeuer bei dem Reiche Juda hindurchbrechenden, wieder erlösenden, Gnade des Gottes, der Treue hält und seine Verheißungen erfüllt, die er David gab, wenn auch auf dem Wege des Läuterungsgerichts. Schließlich aber wird der Trost das Weitüberwiegende in der Verkündigung des Propheten nach Aussprache des Gerichts, bis zu dem strengen, unabänderlichen Wort Kap. 39: „Nach Babel!“ In Babel schaut der Prophet sein Volk im Geist, und nun ergießt sich im Geist auch der sein Buch abschließende Trost wie ein in drei Fällen herabstürzender Strom der Parakleſe in Kap. 40—66. Erst damit ist für die kleine Herde, die Trägerin der Zukunft, seine Mission vollendet. Ohne Kap. 40—66 fehlte seiner Verkündigung das Beste. Ansätze finden sich wohl im ersten Teil. So Kap. 6, 13; Kap. 9; Kap. 11; Kap. 24—27; Kap. 34—35. Aber sie sind nur wie eingestreute Motive, die der vollen Ausführung in einem großen Ganzen dieses göttlichen Tonwerkes entgegenarbeiten. Diese Ausführung ist der Schluß seines Werkes, wie seines Lebens, das herrliche Vermächtnis des größten Propheten an sein Volk, nämlich an dessen guten Kern. Und sein Inhalt heißt: „Die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht.“ Aus der Nacht das Licht zeitlicher, geistlicher und ewiger Rettung. Das sind

die drei Teile des Schlußstückes dieses großartigen strafend-tröstenden Buches, vergleichbar den Abschiedsreden dessen, der größer war als Jesaia, an seine kleine Herde nach Abschluß seiner Arbeit an dem aufgegebenen Volk und seinen Führern, auch einem Strome gleich, dessen Rauschen Joh. 14 ff. heißt: Fürchte dich nicht, und dessen Ziel die Vollendung ist, Offenb. 21. 22.

Damit stehen wir bereits mitten drinnen in dem Buch des Propheten, das wir nun weiter betrachten.

Das Buch des Jesaia (יְשַׁעְיָה).

§ 35. Die Anlage und der Inhalt des Buches.

Die Reden, aus denen das Buch besteht, sind nicht in ihrer historischen Entstehungsfolge geordnet. Im großen zieht sich allerdings ein chronologischer Faden durch das Ganze. Die Zeitangaben 6, 1; 7, 1; 14, 28; 20, 1; 36, 1 sind Punkte einer fortschreitenden Zeitlinie. Auch ist es so mit den zwei Hauptteilen. Kap. 1—39 stellen Jesaias Wirksamkeit in der Zeit von Usia bis Jotham, Ahas bis Hiskias 15. Jahr dar. Kap. 40—66 sind dagegen die spätesten unmittelbar in Schrift gefaßten Erzeugnisse seines von der Gegenwart zurückgezogenen Innenlebens als Vermächtnis für die kleine Herde, die ecclesia invisibilis, jener Zeiten. Ferner bilden die zwei aufeinanderfolgenden großen epochemachenden Ereignisse jener Zeit die zwei Krystallisationspunkte, um welche sich die Reden des Propheten, wenn nicht in ihrer mündlichen Emanation, doch aber in ihrer schriftlichen Anordnung sammeln. Es ist 1. der Zug des Königs von Aram und des mit ihm verbündeten Königs von Israel, dem Nordreich, gegen das Reich Juda, um das Reich Davids zu vernichten (Kap. 7), und 2. der Eroberungszug des assyrischen Königs Sanherib gegen Juda (Kap. 36—37). Die zu dieser Zeit gesprochenen Reden bilden den Kern, welchem sich andere zu anderer Zeit gesprochene anschließen als vorbereitend oder ausführend. So sind im ganzen und großen zeitliche Gesichtspunkte wahrzunehmen. Aber im Einzelnen folgen die Reden in ihrer Anordnung einem sachlichen Princip.

Der Heilsratschluß Gottes mit Israel und durch dasselbe mit der Menschheit, wie er sich von der Zeit Jesaias an entwickelt auf Grund göttlicher Gnadenanerbietung und menschlichen Widerstrebens und trotz des letzteren, bis hinaus an das Ende des Weltlaufes, dieser Gedanke durchdringt das ganze Buch. In einer Einleitungsrede (Kap. 1), welche nach Analogie von Hos. 1, 1; Mich. 1, 1 für das ganze Buch die Überschrift an der Spitze trägt und welche jedenfalls nicht in Usias, sondern in Hiskias Zeit entstand, nach der Invasion Sanheribs, zeigt der Prophet die Unheilbarkeit des Verderbens Israels trotz aller göttlichen Züchtigungen eingetreten. Kap. 2—5 legt dann diesen tiefen religiös-sittlichen Abfall in seinen einzelnen Erscheinungen dar, und zwar im Gegensatz zu dem, was Israels schließliche Bestimmung ist (Kap. 2—5 und Kap. 4). Daraus erklärt sich als Straffolge (Kap. 6) die Berufung Jesaias als des Boten der Gerichtsverstockung und der Gerichtsausführung, doch nicht ohne einen Hoffnungsstrahl. Kap. 7 zeigt den nächsten menschlichen Anlaß zu diesem Gericht und die nähere Verkündigung desselben über die Gegenwart, durch welches aber durch Immanuels Gnadenmacht ein Rest hindurchgerettet und zum herrlichen Friedensreich emporgeführt werden wird (Kap. 7 bis 12). Die Weltmacht wird in allen ihren Erscheinungen gestürzt, den Bußfertigen aber das Heil zuteil werden (Kap. 13—23). Diese Katastrophe wird für Gottes Volk der Durchbruch zum Heil (Kap. 24—27). Das gezüchtigte und bußfertige Israel wird aus dem Tode zum Leben und zur Herrlichkeit kommen. Die gegenwärtige Bedrängnis und Rettung sind ein Unterpfand künftiger allumfassender endgeschichtlicher Drangsal und Erlösung (Kap. 28—35). Nun folgt der Bericht von Sanheribs Einfall und Jerusalems wunderbarer Rettung als Unterpfand dessen, was der Prophet von Gottes Gericht und Gnade verkündet hat (Kap. 36—37). Ferner der Bericht von Hiskias Sünde als Grundlage der Verkündigung des durch Babel noch kommenden weiteren Gerichts, das an Assurs Stelle alles erfüllt, was Jesaia von Assur geweissagt hat (Kap. 38—39). Damit heißt der fernere Weg für Israel: „Nach Babel!“

Dies Wort setzt der zweite Hauptteil (Kap. 40—66) voraus. Der Prophet sieht das Gericht der Verbannung so gut als schon voll-

zogen. Unabänderlich tritt es ein. Daher ist er mit der Gegenwart fertig. Er lebt nur noch in der Zukunft, in Babel. Und so wird seine Aufgabe die der Strafe und des Trostes für sein Volk, für die Zeit, wenn das Gericht sich an ihm vollzogen hat. Jesaia thut das in drei gleich großen Abschnitten mit gleichlautendem Schlußvers (Kap. 40—48, 22; 49—57, 21; 58—66, 24.

Im ersten Teil ist die Erlösung von Babel dargestellt als Erfüllung längst vorher durch Jesaia ergangener Weissagung, damit eben dadurch die Heiden der Allwissenheit und Allmacht inne werden, die Jehovah gegenüber ihren Götzen besitzt, und von ihrem Unglauben heil werden. Im zweiten Teil handelt sich's um das Erlösungswerk eines höheren Knechtes Jehovahs von der Sünde, womit auch die volle Wiederannahme Israels erst gegeben ist durch Sühnung seiner Schuld vonseiten des Knechtes Jehovahs (Kap. 53). Im dritten Teil schaut Jesaia die endliche ewige Erlösung und Vollendungsherrlichkeit Israels. Aber es ist nicht zu verstehen, wie Israel dazu kommen soll, dessen Gegenwart verzweifelt ist. Doch es ist eine That Jehovahs selbst, die die Seinen rettet und die Feinde richtet. Dreifach ist das Erlösungsbedürfnis Israels, politisch-leiblich, geistlich, ewig. Dreifach der Erlöser: Cyrus, der leidende Knecht Jehovahs, Jehovah in seiner Herrlichkeit. Doch greifen die Teile schon vorher ineinander. Der leidende Knecht Gottes tritt ausschließlich auf in Teil 2. Aber er kündigt sich doch schon an in Teil 1 (Kap. 42), wo vor allem vom politischen Knecht Jehovahs die Rede ist. Auch im 3. Abschnitt taucht er wieder auf (Kap. 61). Der Jehovah in seiner Herrlichkeit kommt in der ersten Hälfte des Buches (Kap. 11), ja schon Kap. 7 im Immanuel vor. Auch die politische Erlösung des ersten Teils der zweiten Hälfte des Buches klingt im zweiten Teil derselben wieder an und im dritten (Kap. 65, 1—12). Alles das hängt innerlich zusammen und darum schaut es der Prophet nicht bloß nacheinander, sondern auch ineinander, wie Berge in der Ferne zusammen geschaut werden, nach dem Gesetz der prophetischen Perspektive oder des komplexen apotelesmatischen Schauens. Im ersten Teil kommt „Knecht des Herrn" noch in dreifachem Sinn vor, im zweiten Teil verschwindet Cyrus und Israel unter diesem Namen. Nur der Messias hat diesen

Namen. Im dritten giebt es noch „Knechte“. Aber „der Knecht“ ist bloß der Messias. Ähnlich ist im ersten Teil (13—17) die Erlösung von Assur, Babel und der Heidenwelt auch zusammen geschaut und ineinander geschoben. Kap. 13. 14 handelt von Babel, Kap. 21—23 von neuem. Dazwischen kommt die Erlösung von Assur, geht 19, 16—26 weit über sie hinaus, Kap. 25 in die ferne Zukunft, 27, 1 wieder näher an die Gegenwart heran. Ähnlich ist's mit Kap. 7—12; 28—35. In Kap. 26 tritt diese Eigentümlichkeit besonders hervor. Gegenwart und Zukunft, geistliche und leibliche Rettung wogt in diesem Liede ineinander. Ebenso Sünde und Gnade. Das ist echt prophetische Zusammenschau der Sache ohne Scheidung der Zeit. Die Kritik, welche kein Verständnis für dieses prophetische Gesetz hat, muß an diesen Stücken irre werden.

§ 36. Die Echtheit und Zeit der Reden.

Die Echtheit von Kap. 1—12 wird im allgemeinen zugestanden. Ebenso ihre Entstehung in der ersten Periode Jesaias, außer Kap. 1, das am füglichsten in die Zeit nach der hiskianischen Katastrophe paßt, wo der Bestand Judas bis auf Jerusalem reduciert schien und alle Züchtigungen Gottes nur äußeren Ceremoniendienst zur Folge hatten. Im Buche setzte sie Jesaia als Einleitung voran, da sie die ganze Haltung des Volkes charakterisierte. Kap. 2—4 passen auf die erste Zeit Jothams. Äußeres Glück, aber Hoffart. Ebenso Kap. 5. Kap. 6 wird in Usias Todesjahr gesetzt. Kap. 7—12 gehören in Ahas' Zeit.

Kap. 13—27. Die Gedankenreihen von Kap. 6—12 werden hier wieder aufgenommen und weitergeführt. Vgl. Drechsler, Jes. 2, S. 2—4. Auch Keil, „Einleitung“, § 67, 2. Z. B. Kap. 13, 1—14, 27 ist nur erweiternde Fortsetzung von 10, 5—34; Kap. 14, 1—2 wurzelt in 11, 10—16. Kap. 14, 28—32 eine Ausführung von 11, 14 a. Kap. 15—16 knüpft an 11, 14 c an. Kap. 18 ist, wie schon 17, Wiederaufnahme von 10, 3—34. Kap. 19 knüpft an 11, 11—16; Kap. 18 und 20 an 11, 11; Kap. 21, 11. 12 an 11, 14 an. Der in diesen Kapiteln kurz angedeutete andere Grundgedanke wird Kap. 24—27 als Gegenstück zu 13—23 ausgeführt ꝛc. Ferner besteht zwischen dieser zweiten und jener

ersten Gruppe ein Realnexus der gegenseitigen Ergänzung. Kap. 13—27 wurzeln in 1—12; diese fordern Ausführung, welche Kap. 13—27 kommt. So vgl. die messianischen Elemente Kap. 14, 1. 2. 29. 30; 16, 1. 4. 5; 18, 7; 19, 16—24; 23, 15—18, die erst aus 8, 5—9, 6; 10, 5—12, 6 recht klar werden. Kurze Erwähnung Assurs z. B. 14, 24—27; 17, 12—14; 18, 4—6; 19, 23—25, welche Stellen sich nur erklären lassen als Rückweisungen auf 8, 6—10; 9, 3—4; 10, 5—34. Kap. 24—27 ist nur verständlich im Zusammenhalt mit 13—23. Kap. 7—12 aber erhalten erst Entfaltung in 13—27. So 7, 7—9. 15. 16 bezüglich Ephraim und Aram. 7, 18, 19 bezüglich Ägypten. Hier hat Drechsler Bestes geleistet, wie auch Keil anerkennt. Auch stimmt die ganze Anlage der Reden in Gruppe I und II zusammen. So eröffnet Jesaja mit Assur die Reden, nur in Kap. 13—14 erweitert zu dem an seine Stelle tretenden Babel, von dem aber die Rede zu Assur zurückkehrt (14, 24—27). Kap. 17, 12—18, 7 wird Assur mit Ephraim und Aram verbunden. Dies paßt zu Kap. 7—12, wo Assur voransteht. Kap. 19—23 folgen die Völker im wesentlichen aufeinander, wie 11, 11. Vgl. hier wieder Drechslers trefflichen „Kommentar", S. 10 f.

Die Abfassungszeit von Kap. 13—27 betreffend, so ist die Zeit nach dem 1. Jahr des Ahas bis vor dem 14. Jahr Hiskias mit Recht festzuhalten. 14, 24—27 verkündet den Sturz Assurs, ist also vor der Sanherib-Katastrophe verfaßt. Die vielen Berührungen mit Kap. 2—12, vgl. 14, 4 mit 9, 3; 14, 5. 6 mit 9, 3; 10, 5. 24 weisen auf ihre Concipierung in der ersten Zeit des Ahas hin. Freilich die naturalistische Kritik weiß nichts von „Vorherverkündigung", sondern nur von vatic. post eventum. Für sie gilt das Gegenteil: wird vom Propheten etwas vorausverkündigt, so ist es ihr stets ein Zeichen, daß es erst nach dem Eintreffen gesprochen oder geschrieben ist und die Zeit des Ereignisses die Zeit der Abfassung war. Das sind principielle Gegensätze. So z. B. schon bei dem Segen Jakobs. 14, 28—32 versetzt die Überschrift unmittelbar vor Hiskia. Freilich für die rationalistische Kritik gilt auch kein Selbstzeugnis mehr. Hier sind radikale Gegensätze.

Kap. 15—16 setzen Drechsler und Keil in dieselbe Zeit, Kap. 17—18 in die Zeit Hiskias. Ebenso Kap. 19—20 und 21, Kap. 22 aber vor die Sanherib-Expedition (Drechsler). Ebenso Kap. 23. Kap. 24—27 als zusammenfassende Schlußrede natürlich nach den vorhergehenden. Also ist die Anordnung von Kap. 13—27 chronologisch.

Kap. 28—35 sind anerkanntermaßen als auf die assyrische Invasion gehend in den ersten vierzehn Jahren des Hiskia verfaßt. 33, 7—8 erwähnen Thatsachen der Gegenwart. Kap. 34—35 stehen in enger Verbindung mit 28—33. Kap. 35 klingt, selbst nach Ewald, fast wörtlich Kap. 32—33 wieder, und 34 von 35 zu trennen ist nicht möglich. Die Echtheit dieser Kapitel ergiebt sich aus dem mit Jesaias Zeitlage stimmenden Inhalt und der völlig jesaianischen Sprache. Auch Gesenius und Hitzig zweifeln hier nicht. Kap. 34—35 hängen mit den früheren Kapiteln zusammen. Jeremia, Hesekiel, Zephanja kennen sie schon.

Kap. 36—39. Hier wird die angekündigte Invasion, aber auch Vernichtung als wirklich geschehen erzählt mit ihren Folgen für Israel und Hiskia. Diese Relation enthält auch 2. Kön. 18, 13 bis 20, 19. Beide Berichte stimmen meist wörtlich überein, weichen aber doch auch voneinander ab. Jes. 36 fehlen etliche in 2. Kön. 18, 14—16. 17 erwähnte Umstände. Dagegen das Gebetslied Hiskias (Jes. 38, 9—20) fehlt im Bericht 2. Kön. 20. Daraus ist zu entnehmen, daß keiner der beiden Berichte aus dem andern entlehnt ist, sondern daß beide freiere Excerpte aus einem größeren, in den prophetischen Annalen stehenden Bericht sind, die 2. Kön. 20, 20 genannt werden. Nach 2. Chron. 32, 32 ist die vollständige Erzählung aus dem chason des Jesaia in die Jahrbücher der Könige aufgenommen worden. Nach den schon bemerkten Differenzen zwischen unserem Buch Jesaias und dem Bericht in dem Königsbuch kann aber mit diesem chason Jesaias nicht unser prophetisches Buch gemeint sein. Folglich hat Jesaia die Begebenheiten und Reden dieser Zeit gleichzeitig oder sehr bald nachher aufgezeichnet, den prophetischen Annalen der Könige Juda einverleibt und später, als er seine Reden in unser Buch Jesaia zusammenstellte, diese Geschichte in Kap. 36—39 in freier Weise aus den Annalen in unser Jesaiabuch auf-

genommen. Der später lebende Verfasser der Königsbücher aber, dem diese Annalen zu Gebote standen, hat dieselben zur Darstellung dieser Begebenheit auch, aber nicht mit pedantischer Wörtlichkeit benutzt und das Gebet Hiskias übergangen, da Jesaia dasselbe schon in seinem prophetischen Buch für die Zukunft aufbewahrt hatte. Die modernen Einwendungen gegen die Echtheit dieser Kapitel vgl. den nächsten §.

Endlich noch Kap. 40—66. Sie repräsentieren den zweiten Hauptteil des prophetischen Buches und bilden eine feste Einheit nach Geist, Inhalt und Sprache. Die Einwendungen gegen letztere betreffen Nebenpunkte und erklären sich aus dem Lebensalter der späteren Situation und dem Zweck dieser Reden. Vgl. den folgenden §. Sie handeln von der zukünftigen äußeren und inneren sowie schließlich vollendeten Erlösung des geknechteten Gottesvolkes, wie schon gezeigt. Die zweifellose Einheit dieses Teiles des Buches weist auf einen Verfasser und ihre sprachliche und sachliche Zusammengehörigkeit mit Kap. 1—39 auf den gleichen Verfasser des ersten Teils. Die Einheit haben gegen Angriffe schon Gesenius, Hitzig, de Wette, Hengstenberg, Hävernick, Delitzsch, Drechsler erwiesen. Keil schließt sich ihnen an. Die Echtheit d. h. Jesaianität derselben wird heutzutage in Erneuerung der alten rationalistischen Angriffe und Instanzen, die durch Hävernick, Hengstenberg, Keil u. a. auf Jahrzehnte aus dem Felde geschlagen waren, einstimmig von allen akademischen Alttestamentlern von neuem geleugnet. Ihre Gründe sind ganz die alten verworfenen. Daher läßt sich nur sagen, daß diese alten Instanzen in dem skeptischen Geistesboden der Gegenwart aufs neue Nahrung gefunden haben. Von neuen besseren Gegengründen kann gar keine Rede sein. Die Verwerfung der Echtheit ist daher thatsächlich lediglich Geschmacks- und Modesache der neu erwachten Zweifelsucht des Herzens der modernen Kritiker und geht wie jede Mode wieder zu Ende. Für die, welche ein Ohr besitzen für vernünftige Profankritik und -methode und der Modeskeptik sich nicht ergeben haben, genügen die alten guten Gründe für die Echtheit vollständig. Ich verweise hierfür auf die Arbeiten von Hengstenberg in seiner „Christologie des Alten Testaments“ unter Jesaia, Hävernicks

„Einleitung", Keils „Einleitung" unter Jesaia, Drechsler, Stier, auch „Rätsels Lösung" II, 2, S. 281—306. Hier nur folgendes als positive Instanzen. Anderes im nächsten § bei der „Kritik".

1. Das Buch ist unbestreitbar ein wohlgeordnetes Ganzes. Auch Delitzsch erkennt das an. Ebenso ist Teil II ein unteilbares Ganzes in Sprache, Gedankenentwicklung, Ideen. Das erkennen besonnenere Kritiker gleichfalls an. Nur Jesaia soll nicht der Verfasser davon sein.

2. Kap. 36—39 leitet Kap. 40—66 aufs beste ein. Jene blicken rückwärts, aber auch vorwärts. Kap. 39 giebt im eigentlichen Sinn den geschichtlichen motivierenden Grund für die Emanation des Teils II aus Jesaias Geist und Mund.

Das unmittelbare Gefühl sagt einem: Nein, mit den Worten 39, 6—8 kann unmöglich der größte Prophet Israels seine Laufbahn beschlossen haben, mit dem Ausdruck kommender Nacht, ohne jedes Licht. Die Lichtstrahlen in den vorausgehenden Gruppen sind nicht genügend, um die Gläubigen der damaligen Zeit, diese kleine zagende Herde, in geeigneter Weise auf die kommende furchtbarste Katastrophe vorzubereiten, die Herde, aus welcher das Geschlecht hervorging, das in die Tiefen des Exils rettungslos zu versinken schien, oder von welcher möglicherweise die damals lebenden Kinder den Anfang noch erleben konnten. Denn die Zeit dieser äußersten Zertrümmerung des Volksbestandes nannte und wußte Jesaia selbst nicht. Kap. 39, 6—7 stieg mit den Worten Jesaias sofort als eine ferne schwarze Wetterwolke empor, in deren Schoß Vernichtung lag. Alles, was glaubte, sah sie. Alles schaute schauernd zu ihr empor. Niemand wußte, wann sie der Sturmwind heranjagte. Und du, o Prophet, sagst Ade, ohne deine kleine Herde und die auf sie folgenden von ihnen zu Erziehenden, zu Belehrenden, ihre Kinder, zu weisen, zu stärken, zu trösten? Du wärest kein geistlicher Vater, wenn du so schließen würdest. Nein, Kap. 39 fordert Kap. 40—66, und das Herz des Propheten, das am Herzen des barmherzigen Gottes lag, gewährte die Forderung, das Bedürfnis nach Lehre und Trost. Es konnte nicht anders sein, wenn

Jehovahs Herz in dem Herzen des Propheten schlug. Die Gegenwart mit ihren kalten Kritteleien, die weit von Gottes Herzen sich entfernt hat, die nur den trockenen Verstand und seine Wortklaubereien kennt, mag Nein sagen. Das Christenherz sagt Ja. Auf die furchtbarste Drohung für das unbußfertige irreparable Volk kam, wie immer bei den Propheten, der trostvolle Blick von oben über die kommenden Gerichte hinaus für die kleine zagende, glaubende Herde. Dabei bleibt es, und wenn auch die Mode der Kritik alle Akademiker gegen uns aufbietet.

Der alte Delitzsch, der sich sicherer und glücklicher fühlte als der skeptische neue, sagte in seiner Vorlesung 1856: „In dem ersten Teil hat der Prophet die Weissagungen der Zeit diesseits des 15. Jahres Hiskias mit Zwischenlagen aus der Zeit jenseits desselben versehen. Mitten in die assyrische Weissagungskette sind Glieder gefügt, welche die babylonische vorbereiten, auf der Grenze aber der beiden Hälften steht die Weissagung 39, 5—7 wie ein Wegweiser, der die Inschrift: „Nach Babel!“ trägt. Dorthin geht von nun an der Weg des Volkes. Dorthin gehen die Gedanken und Gesichte des Propheten. Dorthinein ist er mit seinem Volke begraben.“

3. Dies geordnete Ganze steht unter dem Selbstzeugnis (Kap. 1, 1). Auch Orelli betrachtet diese Überschrift als Selbstzeugnis für das Ganze und übersetzt sachlich richtig „Offenbarung“. Dabei löst aber auch er mit dem Rationalismus Kap. 40—66 von diesem Ganzen los und überträgt diese Kapitel an einen „großen Unbekannten“ aus dem Ende des Exils, von dem niemand historisch je etwas gehört hat und dessen opus dann namenlos, nicht gedeckt, wie jede andere Prophetenschrift, durch das Selbstbewußtsein und Selbstzeugnis seines den Jesaia I. an Größe weit übertreffenden inspirierten prophetischen Autors, auf eine unbegreifliche Weise zum Anhängsel eines fremden Autors, des Jesaia, herabgesunken wäre, von dem man, obgleich er nur kurz vor dem Beginn der Sammlung des Kanon gelebt hätte, nicht einmal mehr seinen Namen gekannt hätte, eine Thatsache, die in der Litteratur der Schriftpropheten einzig dastünde und geradezu Glauben an Widersinnigkeiten zumutet, wie Dr. Delitzsch in früherer Zeit ausdrücklich sagte, ohne daß seine spätere Skeptik ihn weiter gebracht hätte als

bis zu dem jammervollen Bekenntnis: „Ich werde sterben, ohne in der jesaianischen Frage über das Schwanken hinausgekommen zu sein." (Jes. Komment. [4])

4. Sirach spricht 48, 22—25 ohne jedes Wanken die Gewißheit aus, die ihm zwischen 300 und 200 v. Chr. als überkommene Vätertradition feststeht, daß Jesaia und kein anderer den über das geweissagte Verderben „Betrübten in Zion Trost gab, damit sie sich für und für trösten möchten" (Jes. 40, 1), „und weissagte das Zukünftige und Verborgene, ehe es kam" (Jes. 46, 10; 48, 5). Der dies uralte Traditionszeugnis negierenden Kritik und nur ihr liegt die Last auf, ihre Negation mit solchen evidenten Gründen zu beweisen, welche wissenschaftlich berechtigen, dem äußeren und dem Selbst-Zeugnis des einheitlich als Ganzes von der nachesranischen Zeit her an uns gelangten Schriftwerkes den Gehorsam des Glaubens zu versagen, den man jedem Profanwerk in solchem Fall gewährt.

5. Würden in das mit dem Selbstzeugnis (Jes. 1, 1) versehene Buch, sei es im ersten, sei es im zweiten Teil, nichtjesaianische spätere Stücke eingefügt worden sein, so würde dies Verfahren, wie selbst Delitzsch zugeben mußte, unter das Gericht einer „Unterschiebung", d. h. eines wissentlichen Betruges, fallen. Vgl. hierzu die Erörterungen bei dem Pentateuch. Und das sollte der ängstlich konservativ-religiöse Geist der esranischen und nachesranischen Zeit geleistet haben? Vgl. dazu 1. Makk. 4, 44—46.

6. Nahum, Habakuk, Zephanja, vor allem aber Jeremia, sind völlig abhängig von Jes. 40—66. Also müssen diese Reden vorexilisch sein. Die Umkehrung der Abhängigkeit ist bei der durchweg abhängigen Art Jeremias unmöglich. Vgl. schon Küpers Nachweis. Auch v. Orelli nimmt zu diesem unpsychologischen, widersinnigen Gewaltakt des Rationalismus seine Zuflucht, nur um die moderne Modehypothese von einem sogen. Deuterojesaia zu retten. Aber ganz umsonst. Delitzsch wagte früher diesen Gewaltakt nicht, so gern er wollte. Die Abhängigkeit ist seine qualvolle crux. Jer. 50—51 ruht ganz auf Jesaia. Auch Hesekiel (23, 40—41) lebt in Jesaia, vgl. Jes. 57, 8—9.

7. Nach 2. Chron. 32, 32 war schon zur Zeit des Chronisten, d. h. für uns Esras, das chason Jesaias ein gebrauchtes Ganze.

Kleinert hält mit Recht eine solche betrügliche Erweiterung des Jesaiabuches für undenkbar.

8. Das Edikt des Cyrus geht klar auf Jes. 44, 28 zurück. Ein erlogenes jesaianisches Machwerk, das erst zu Cyrus' Zeit selbst aufkam, konnte keinen bestimmenden Einfluß auf ihn üben. Es mußte nachweisbar ein altes Buch sein.

Das sind etliche positive Gründe, welche erst vernichtet werden müßten, ehe wir den Behauptungen der Rationalisten, denen sich gläubige Männer zugesellen, irgend welchen Wert beimessen könnten. Denn es sind lauter sogen. „innere Gründe", deren zweifelhaften Wert wir schon bei dem Pentateuch beleuchtet haben.

Zu diesen kritischen Aufstellungen gehen wir nun über.

§ 37. Die Angriffe der modernen Kritik und ihre Gründe.

Wir beginnen mit dem ersten Teil Jesaias.

Die Angriffe auf die Echtheit von Kap. 11—12 durch Vater wurden schon durch Gesenius, „Kommentar" I, S. 389 ff., widerlegt, der aber seinerseits 7, 1—16 beanstandete, aber von Kleinert, Hitzig und Hävernick zurechtgewiesen wurde. Ewald aber fand in Kap. 12 in „Worten, Bildern, Wendungen, Inhalt, Geist" nicht Jesaia. Er sah aber das echt jesaianische qedosch Jisrael (V. 6) nicht und die Lyrik dieser wenigen Zeilen. Die Wertlosigkeit subjektiver Krittelei zeigten Umbreit und Hävernick auf. Dennoch hat es dem skeptischen Subjektivismus Kuenens von neuem gefallen, 11, 10 bis Kap. 12 als „exilische Erweiterung" der vorangehenden Prophetie zu bezeichnen, und Cornill ihm nach. König steht ebenso, hält aber doch für echt noch 11, 10. Dillmann aber verwirft mit Ewald Kap. 12. Wir kümmern uns um diese Machtsprüche eines verirrten Geistes gar nichts. So geht es, wenn man nur sogen. „Indicienkritik" treibt und auf Einheit und äußeres sowie Selbst-Zeugnis nichts giebt. Hier ist die subjektive Willkür entfesselt. Vgl. die allgemeinen Erörterungen zum Pentateuch. Kap. 13—27, deren Einheit mit 1—12 wir schon betonten, lassen diese Kritiker noch weniger in Ruhe. Die „Gründe", wo noch statt bloßer Eindrücke solche angeführt werden, sind heute noch die alten wie vor hundert Jahren, die längst widerlegt sind. Ihr Hauptsatz ist,

daß Jesaia hier vielfach seinem „Zeitalter ganz entrückt“ werde, d. h. daß er so weit nicht in die Zukunft schauen könnte. Weshalb? Weil das den Kritikern über ihren Horizont geht. Naturalismus. Micha muß damit auch fallen (4, 9 ff.). Die natürlichen Anknüpfungspunkte für die Theopneustie hier erörtert Keil, „Einleitung“, § 67, 7, sehr treffend. Daß der skeptisch gewordene Delitzsch später auch 13—14, 23 für nichtjesaianisch hielt, ist ganz einerlei. Das Auge ward anders. Für Orelli ist sein Grund nur „ein nicht zu verachtender“. Bredenkamp aber steht wider Delitzsch, doch muß er in 14, 1—13 der Kritik ein Zugeständnis machen, um nicht ganz unkritisch zu sein. Das Selbstzeugnis, das entscheidendste für die Profankritik, gilt natürlich in Kap. 13 nichts, nur der eigene Geist. Strack will es aber nicht ganz wegwerfen. Doch aber kann nach ihm 13, 1—13 jesaianisch sein, 13, 14 bis 14, 23 kann es nicht. Wo bleiben die klaren Beweise? Babylonische Verwirrung! Hitzig schon hat es so vorgemacht. Vgl. dagegen den nüchternen Keil, „Einleitung“, § 67, 13. Bei Kap. 15—16 wieder Wirrwarr von subjektiven Einfällen. Jesaia hat 16, 13. 14 sein Siegel „unter fremdes Gut“ gesetzt, wenn Kuenen, Dillmann, Cornill, König mit ihrer subjektiven Indicienkritik recht haben. Alles wertloses Gerede. Die Einwendungen Hitzigs gegen Kap. 19 scheinen jetzt doch antiquiert. Vgl. dagegen Keil. Dagegen erneuern bei Kap. 23 die Skeptik eines Movers, Hitzig, Ewald (schon von de Wette als nicht beweisend erklärt) Leute wie Cornill, König, Kuenen, der aber nur V. 15—18 als nachexilisch erklärt, während Dillmann nur V. 13 einen dunklen Vers nennt. Doch spielen wir gegen diese den jetzt so gerühmten Driver aus, der die Jesaianität gestattet. Ewald korrigiert einfach das „kasdim“ (V. 13) um in „kenaanim“, was auch Driver einleuchtet. Wir nennen solche Korrekturen bodenlose Willkür, die den Text nach Belieben umgestaltet. Welche Konsequenzen für die Profanphilologie! So kann man Geschichte auch machen. Die Sprache findet Hitzig „des Stils nicht mächtig und langsam“, Umbreit dagegen „fest und stark“. Wer hat nun recht? Kap. 24—27 verwirft de Wette mit andern. Ebenso Vatke und Ewald. Sie widerlegt schon

Hävernick, S. 129 f., und Drechsler, „Jesaia", S. 169 ff.; 122 ff. Dennoch kommen auf diesen alten Rationalismus wieder als schmackhaft zurück Delitzsch[4], nach dessen Meinung sie in die nachexilische Zeit führen, Dillmann, Driver. Dagegen Bredenkamp hält sie für „wesentlich" jesaianisch, Orelli sogar für „jesaianisch". Keine Gründe von Wert! Alles bodenloser Subjektivismus. Denn an „Wissen" sind Orelli, Bredenkamp sicher nicht schlechter als die andern. Kap. 28—35 sind „fast allgemein als jesaianisch anerkannt", kann schon Keil schreiben. Doch Strack wird bei Kap. 34—35 trotzdem von Skeptik befallen. Sein „Grund" ist — der spätere Delitzsch, der selbst erklärte, daß er nichts Gewisses wisse. Doch der gelehrte v. Orelli hält diese Gründe gegen Jesaia „nicht für zwingend". Bredenkamp hält Jesaia für den Verfasser. Strack sagt: Nein! Wer ist gelehrter? Wem an solchen Beispielen, die wir deshalb so ausführlich mitteilen, nicht die Augen aufgehen über den Wert dieser „Indicienkritik" überhaupt, den lassen wir. Er treibe, was ihn gelüstet. Alles ist da Gefühl, Willkür.

Nun, und Kap. 40—46? Hier sind alle eins. Nicht von Jesaia! Ein großer X aus dem Ende des Exils, als das Geweissagte bereits in Erfüllung trat. Denn — nur so konnte der Schreiber, oder die zwei oder drei Schreiber, die man konjekturiert, das alles wissen. Naturalistisches Princip! Und die Vermittelnden, Gläubigen? Auch sie thun mit. Ihre „Gründe"? Hören wir sie! Es sind wieder die geborgten aus alter Zeit.

Strack sagt uns: 1. Schon die zu Kap. 40 überführenden Kapitel 36—39 „können nicht von Jesaia sein". Das sagten schon alte Rationalisten wie Hitzig. Dagegen schon vor fünfzig Jahren Hävernicks gelehrte Beweise, sowie Hengstenberg, „Christologie" II, S. 1—392. Zur neuen Widerlegung Stracks vgl. Kaulen, S. 351 ff., und „Rätsels Lösung" II, 2, S. 284 ff. Hier nur folgendes: a) Jesaia kann den 37, 38 erwähnten Tod Sanheribs (681 v. Chr.) erlebt haben, auch wenn er bei seiner Berufung 30 Jahre alt war, dann also 85—90 Jahre alt gewesen wäre. Also was will Strack gegen Jesaias Abfassung dieser Kapitel? b) 36, 1 kann nicht auf Kap. 36—37 gehen. Hiskias 14. Jahr

war nicht 701, sondern 713. Aber Wellhausen, Kamphausen, Riehm, gleich gelehrt wie Strack, setzen es auf 701 gegen Strack und lassen Hiskia von 715—686 regieren. Vgl. die Widerlegung der drei Gründe Stracks gegen Riehm in „Rätsels Lösung" II, 2, S. 287. Daß aber Kap. 36—38 aus 2. Kön. 18 ff. herübergenommen ist, ist eine bloße Ansicht Stracks. Vgl. unsere Darlegung des Verhältnisses. Dillmann und Keil finden alles in diesen Kapiteln echt jesaianisch. Und diese Kapitel führen zu Kap. 40 ff. über.

Aber 2. „Ein anderer Wortschatz" in 40—66! Der treffliche Orientalist und Hebräer Dr. Delitzsch erklärte: „Diese 27 Reden haben unter allen Weissagungsschriften die meiste Verwandtschaft mit Jesaia. Wäre dieser nicht der Verfasser, so müßte es ein Jesaianer sein." Und Keil, § 71, 7: „Die wenigen Chaldaismen sind poetisch und das „seganim" (41, 25) konnte der Verkehr als Lehnwort dem Jesaia bringen. Die „Idiotismen" erklären sich aus der Natur des Gegenstandes in einem so umfangreichen Stück und sind nicht durchgehend, z. B. ebed Jahve von Israel und Messias nur 40—48, oder beruhen auf falscher Auslegung, oder finden sich auch im ersten Teil. „Dagegen sind die echt jesaianischen Spracheigentümlichkeiten groß und durchgehend. So z. B. qedosch Jisrael." Vgl. Ausführliches Keil, § 71, 7, und Drechsler, „Jesaia" III, S. 403.

Dann 3. „Eine andere Gedankenwelt." Natürlich, weil eine andere geistige Situation und anderer Zweck. Delitzsch sagt: „Thema, Standpunkt, Stil, Ideen von 40—66 sind in Teil I im fortschreitenden Werden." Wer versteht es besser als Delitzsch?

4. „Das Buch ist nicht in einem Zug niedergeschrieben." Was schadet es? Auch diese „Einleitung" nicht, und doch ist sie von einem Verfasser. Von „älteren Vorlagen" weiß auch Dillmann nichts, obgleich man solche zu finden meint.

5. „Abfassungsland ist Babylonien." Gewiß. Aber nur, wer den Exulanten X bereits angenommen hat.

Nur ein Grund hat einigen Schein. Das ist

6. „Der Prophet hat seinen Standort im Exil. Das ist der

einzige und letzte Grund dieser Hypothese von dem Pseudo-Jesaia des Exils.

Aber dieser Standort ist lediglich ein ideal prophetischer. Und diesen haben alle Propheten von Mose an, wenn auch nicht 27 Kapitel hindurch. So Mose schon 5. Mos. 32. So Jesaia selbst 1, 5—9, nach Caspari. So Kap. 23. So 11, 11. Das kommende nachexilische Heil ist ihm bisweilen Gegenwart. Er redet davon im Perf. propheticum. So 40, 2; 46, 1; 51, 3; 52, 9; 60, 1 ff. So müßten also diese Stellen erst nach Erscheinung Christi geschrieben sein. Und erst Kap. 53! Man nehme doch einen Verfasser an nach Christi Leiden! So auch in Hosea. 14, 1 zukünftige Strafe; V. 2 ff. sieht Hosea sie eingetroffen. Micha 4, 8 redet von früherer Herrschaft, die doch noch bestand. V. 9. 10 ist das Zion des Exils angeredet. 7, 7 redet dies. V. 11 die Stadt als zerstört behandelt. Obadja anticipiert die Zukunft. Habakuk Kap. 3 ebenso. Jerem. 3, 22 ff. tritt das Israel der Zukunft auf. Aber durch ganze 27 Kapitel? Auch wenn der Verfasser exilisch ist, weilt er noch in der nachexilischen Zeit von Kap. 49—66. Besonders 65. 66. Die reale Gegenwart blickt bisweilen hervor. So 43, 22—28, wo Gott dem exilischen Volk die Unterlassung des Kultus vorwirft. Wie konnte er das im Exil? Nur im Tempel durfte ja geopfert werden. V. 27—28 wird das Exil als künftig bezeichnet. V. 28 wörtlich: „Ich werde entweihen und geben Jakob dem Bann" ꝛc. Kap. 57, 9 kokettiert Israel mit dem heidnischen König. Das geschah nur vor dem Exil, z. B. 31, 1; 30, 4. Kap. 66 ist die Strafe noch künftig. So V. 6. V. 20 besteht der Tempel noch. יבראו drückt die Gewohnheit aus, das „pflegen".

7. Endlich erweist Jehovah überall seine Ohnmacht über die Götzen dadurch, daß er das Erscheinen des Cyrus längst vorher voraussagen ließ. Das war aber widersinnig, wenn der Verfasser im Exil schrieb, als Cyrus schon sich erhob. Kap. 41, 1—7 ist dann z. B. ein sinnloser Beweis.

Über alles das und noch vieles andere, was zur Entkräftung der Angriffe auf Jes. 40—66 dient, vgl. „Rätsels Lösung" II, 2, S. 281—306, und Keil, § 71.

Das klare wissenschaftliche Recht ist der Satz: Das Buch des Jesaia ist ein einheitliches, kunstvolles Ganzes von Kap. 1—66 und Jesaia der Verfasser. Die Redaktion sämtlicher Reden zu dieser Einheit besorgte Jesaia am Ende seines Lebens. Selbst die Gegner müssen eine jesaianische „Ursammlung" annehmen. So Gesenius, Ewald, Knobel.

Der Prophet Jeremia (יִרְמְיָה).

§ 38. Seine Person, seine Zeit und seine Sprache.

Jeremia, d. h. „der Herr wirft (Israel) weg" (15, 1 ff.), war der Sohn eines Priesters Hilkia aus der benjaminitischen Levitenstadt Anathoth, die Robinson als Dörflein Anatha auf hohem Bergrücken, $1^1/_2$ Stunden nordöstlich von Jerusalem, wieder auffand. Der in 2. Kön. 22 (2. Chron. 34) genannte Hilkia ist sein Vater nicht gewesen, denn dieser stammte aus Pinehas Haus (1. Chron. 6, 13), jener von Ithamar (1. Kön. 2, 16), und hätte kaum außerhalb Jerusalem gewohnt. Im 13. Jahr des Josia (627 v. Chr.) erging an ihn das erste Wort Jehovahs, also ein Jahr nach Beginn der Kultusreformation des Josia (1, 2. 3). Er weissagte unter Josia, Jojakim, Jojachin und Zedekia bis zum Untergang des Reiches in Jerusalem (588), besonders im Tempel, nach der Zerstörung Jerusalems in Juda weiter und zuletzt unter seinen Volksgenossen in Ägypten (1, 3; 40 ff.). Er sollte nicht bloß Prophet für Juda, sondern auch für die Völker sein. Er war von zarter, blöder Naturart. Aber Jehovah, der ihn zu seinem Rüstzeug machen wollte, ist seine Stärke. In keinem Propheten durchdringen sich so wie in diesem Weichheit und Wechsel der tiefsten Empfindung mit unbeugsamer Festigkeit. Hier kann man sehen, was die Gnade, trotz der Natur eines Menschen, aus diesem machen kann. Wo sein Amt in Frage kommt, ist er hart wie Stein und Stahl. Seine Person ist die Festung, in welche sich Jehovahs Wort zurückgezogen hat. Sie wird von Königen, Priestern, Fürsten und Volk bestürmt. Aber sie ist unüberwindlich bei aller Schwachheit. „Sein

Beruf ist ein trauriger, ihm selbst gegen seine ganze Natur angehender, mehr auf das Zerstören als auf das Bauen gerichtet. Die Trümmer vieler Staaten, insonderheit Jerusalems, auf denen wir ihn weinend finden, sind die Wirkungen des göttlichen Machtwortes, dessen Träger er ist. Er ist der Märtyrer des Prophetentums" (Delitzsch). Seine erste Rede ist 2, 1—3, 5. Sie beginnt mit der Erinnerung an die mosaische Erlösungszeit und ihre erste Liebe. Die zweite (3, 6 bis Kap. 6, 30) ist Strafe über die herrschende Ungerechtigkeit und Scheingerechtigkeit, Mahnung zu bußfertiger Umkehr und Verkündigung des von Norden, d. h. Chaldäa, hereinbrechenden Strafgerichts. Der Prophet ist voll des Grimmes Jehovahs wider seine eigene Natur und Neigung. Denn er möchte ihn zurückhalten. Aber er kann nicht. Der Zorn Gottes *inspiriert* ihn bis zur Unwiderstehbarkeit. Er ist ganz Jehovahs und seines Geistes bewußtes *Werkzeug*. Und doch, nachdem er es war, fühlt er, als seine eigenen Empfindungen wieder frei werden, den ganzen Jammer der Strafe, die Gott durch ihn ausschüttet, persönlich mit seinem Volk. Hier sieht man, was „Inspiration" ist. Er ruft zur Verteidigung und Rettung auf. Er seufzt: Wehe *uns*! Er ächzt, es krampft sich sein Herz zusammen. So ganz ist der Geist, der ihn zum Werkzeug macht, von seinem eigenen Geist unterschieden. „Gottes Wort, das er redet, ist von seinen Thränen durchdrungen" (Delitzsch).

Seine Zeit, in der er zu weissagen hatte, war die letzte Gnadenfrist, die unter dem frommen Josia und Hilkia sowie Hulda, Zephanja und ihren Bemühungen, dem steigenden Abfall zu steuern, Gott dem Reiche Juda bewilligte. Denn nach Josia brach das nur ins Verborgene eine kurze Zeit zurückgedrängte Verderben nur um so heftiger hervor und zog das Vernichtungsgericht eilend herbei. Manasse hatte den Baalsdienst im ganzen Lande aufgerichtet und die Propheten Jehovahs ermordet, so daß selbst das Gesetzbuch Jehovahs sich nicht mehr sehen lassen durfte und in einer Rumpelkammer des Tempels ein halbes Jahrhundert vergraben lag. Da half die kurze, späte Bekehrung Manasses auch nichts mehr und Josias Reformation nur etliche Zeit äußerlich. Jojakim, der Nach-

folger, war verschwenderisch, ungerecht und grausam, ein Feind Gottes, Mörder der Propheten. Auch Jeremia wurde unaufhörlich verfolgt und nur Jehovah rettete ihn. Jeremias Weissagungen aber begannen sich zu erfüllen durch Nebukadnezars erstes Kommen und Sieg bei Karchemisch (606) und erste Eroberung Jerusalems (602). Drei Jahre war Jojakim tributpflichtig, fiel aber dann wieder von Nebukadnezar ab zu Ägypten und fiel im Kampf mit dem von Nebukadnezar gegen ihn gesandten moabitischen und ammonitischen Kriegsheer. Nebukadnezar führte seinen Sohn Jechonja weg (598) mit einem Kern des Volks, wohl auch den Hesekiel. Im 4. Jahr des Jojakim (598) war die bestimmte Ankündigung des 70jährigen Exils ergangen (Kap. 25). Zedekia folgte auf Jojachin. Trotz der heiligen Eide, die ihn an Nebukadnezar banden, fiel auch er von diesem ab und verband sich mit dem König Hophra von Ägypten. Umsonst waren Jeremias Warnungen. Man sah in ihm nur den Verräter. Erst als Nebukadnezar zum dritten Male vor Jerusalem erschien, erkannte wenigstens Zedekia in ihm den wahren Propheten und erleichterte sein Los. Aber sich dem Herrn ganz gläubig und dem Wort Jeremias gehorsam zu ergeben, war zu viel für Zedekia. So fiel Jerusalem, der König mußte seine Kinder morden sehen und wurde dann geblendet in Ketten abgeführt nach Babel. Der fromme Gedalja wurde Statthalter über die Zurückbleibenden. Aber auch er wurde von dem Fanatiker Ismael gemordet und die Furcht vor der Rache Nebukadnezars jagte gegen Jeremias Gebot den Rest der Juden nach Ägypten, wohin Jeremia, dem die Wahl von Nebukadnezar freistand, wanderte. So hatte er niederreißen müssen als Werkzeug des Wortes Jehovahs. Aber doch nicht, ohne auch zu „bauen" an dem besseren Teil der Exulanten. Er sandte ihnen nach Kap. 29 Rat und Trost. Er weissagt vorher schon Wiederherstellung und lehrt über die Trümmer der Gegenwart im Glauben an Jehovahs Macht und Treue blicken auf die zukünftige bessere Zeit der Wiederbringung bis in die Ewigkeit hinein (Kap. 30—31).

Die Sprache reicht lange nicht hinan an die majestätische Höhe eines Jesaia. Sie ist gemacht für den gemeinen Mann zu

dessen Belehrung und Ermahnung. Daher ist sie einfach, oft umständlich breit, von viel persönlicher Anteilnahme durchsetzt, wie schon bemerkt. Da sich zu seiner Zeit die Weissagungen seiner Vorgänger anfangen zu erfüllen und er eine sehr weiche, receptive, nicht spontane, Natur ist, so ist ihm vor den andern Propheten die Rückbeziehung, ja direkte Anlehnung an die vorausgehenden Propheten und die Thora Moses als charakteristisch eigen. Er selbst wendet wenig auf Ausfeilung der eigenen Reden, wie es dem ja eigen ist, der viel zu leiden und zu kämpfen hat. Sie werden breit, monoton, wiederholen sich oft in ganzen Sätzen. Vgl. Keil, „Einleitung", § 74, 7. Dennoch kann auch er seiner Rede Kraft und Feuer verleihen, wenn er will. Das zeigen seine Reden gegen die auswärtigen Völker. Vgl. Ewalds und Hengstenbergs Urteil („Christologie" II, S. 411, und Ewald II, S. 5 ff.). Die vielen Rückbeziehungen auf die fünf Bücher Mose und die Propheten hat Küper, „Jeremia", aufgeführt. Vgl. auch „Rätsels Lösung" II, 1, S. 226 ff. Hier nur z. B. Jer. 6, 19 und 5. Mos. 32, 1; Jer. 11, 1—8 und 5. Mos. 4, 20; 27, 26; V. 8 und 5. Mos. 28 ꝛc. Dann Jer. 2, 3 und Lev. 22, 10. 15. 16; Jer. 2, 20 und Lev. 26, 13; Jer. 7, 6 und 2. Mos. 22, 20—21; Jer. 17, 1 und Ex. 32, 16; 17, 22 und Ex. 20, 8—11; 20, 16 und Gen. 19, 24. 25; Kap. 32, 27 und Num. 16, 22; 27, 16 ꝛc. Man darf nur auf die Parallelstellen in Jeremia acht haben, selbst in einer guten deutschen Bibel. Z. B. 3, 6—4, 4 und Hos. 2 und 14; 8, 7 und Jes. 1, 3; 10, 11 und Jes. 40, 12—25; 9, 3—6 und Mich. 7, 4—6. Daß umgekehrt Jesaia aus Jeremia schöpfte, ist bei der Eigentümlichkeit beider widersinnig und nur eine Notausflucht derer, die Jes. II nach Jeremia setzen möchten. Jeremias Grundanschauung ist die der innerlichen Auffassung vom Gesetz (Kap. 7). Aber nicht im Gegensatz und Widerspruch zur gottgeordneten Äußerlichkeit. Vgl. Jer. 31. Überall ist ihm der gottgewollte Hintergrund der äußeren Ordnungen und Wiederherstellung die innere, sittliche Erneuerung, die nur äußerlich sich in den göttlichen Ordnungen bethätigen soll. Also Äußerlichkeit auf Grund der sittlichen Innerlichkeit, nicht, wie die Modernen es hinstellen, Innerlichkeit im Gegensatz zu ersterer. Das Gesetz Mose ist ihm unantastbar

göttlich. Aber nur dann im göttlichen Sinne erfüllt, wenn hervorgehend aus der gehorsamen Hingabe des Herzens. Daher auch die Worte 7, 21—23 nur in diesem Sinn aufzufassen.

§ 39. Jeremias Buch.

1. Die Anordnung des Buches. Sie ist ebensowenig als die des Buches Jesaia eine bloß chronologische, sondern vorwiegend sachlich begründete. Darin stimmen Keil und Delitzsch überein mit andern. Eine völlig sichere Fixierung aller einzelnen Redestücke auf bestimmte Abschnitte seiner prophetischen Wirksamkeit ist nicht wohl möglich. Man muß auch diese Reden vielfach als zusammenfassende Wiedergabe des Inhalts seiner wirklich gehaltenen Reden ansehen. Auch die verbrannten Reden wurden sicher nicht in ihrem ersten Wortlaut wieder unreproduziert, vielmehr durch neue erweitert (36, 32). Vgl. Hengstenberg, „Christologie" II, S. 413; Hävernick, S. 210. Ebenso Keil, § 74, 1. So geben Kap. 2—20 in sechs Reden allgemeine Strafreden aus Josias Zeit ohne feste Zeitbestimmungen. Von allgemeinen Mahnungen schreitet er da fort zu immer größerer Bestimmtheit der Gerichtsverkündigung. In Kap. 21—29 verkündet Kap. 25 in einheitlicher Rede aus dem 4. Jahr Jojakims das 70jährige Gericht über Juda in allgemeinen Umrissen. Darauf bereitet eine aus Weissagungen unter Zedekia und Jojakim komponierte Rede (Kap. 21—24) vor und Kap. 25—29 wird jene Verkündigung von Kap. 25 gegen Widerspruch gerechtfertigt. Kap. 30—33 ist eine Verkündigung der Erlösung Israels, welche bestätigt wird durch eine eingeschaltete sinnbildliche prophetische Handlung aus dem 10. Jahr Hiskias vor Zerstörung Jerusalems. Kap. 34 enthält Sprüche aus dem Anfang der Belagerung. Dagegen 35—36 zwei Reden noch unter Jojakim. Sie ließen sich wegen ihres geschichtlichen Inhalts nicht wohl in Kap. 21—29 einfügen, wohin sie zeitlich gehören. Diese Kap. 35—36 sind Einleitung zu dem Wirken und Dulden des Propheten vor und nach Jerusalems Fall (Kap. 37—44). Kap. 45 ist die Trostrede für Baruch, der Schluß der auf Israel bezüglichen Reden. Sie hätten bei Kap. 36 die Sachordnung gestört, wohin sie zeitlich gehören. Nun kommen die Reden

gegen die Heidenvölker. Es sind zehn Orakel gegen neun Völker. Sie bilden die Ausführung der Verkündigung über alle Völker in 25, 15—26, so aber, daß sie das Schicksal der Theokratie zum Inhalt haben. Sie sind also keine „Einleitung" zu diesen Reden von 46 an, die etwa ursprünglich hinter 25 hingehörten. Der alexandrinische Text hat sie in Kap. 25 eingeschoben, was aber selbst Ewald und Hitzig als „unrichtig und willkürlich" von LXX bezeichnen, Vgl. Keil, „Kommentar zu Jeremia", S. 434 f. Die Annahme, daß LXX einen andern hebräischen Codex hier vor sich hatten, als den massorethischen, ist ganz und gar nicht haltbar und ruht auf willkürlichen Annahmen. Vgl. Keil, „Jeremia", S. 25 und S. 280, Anm. Prof. Dr. Delitzsch ordnete 1856 in seiner Vorlesung so: Neun Bücher in drei Triaden:

I. 1. Das Buch aus Josias Zeit oder das Buch der ersten Berufung und Verkündigung, Kap. 1—6.
2. Das Buch der Zeit Jojakims oder die Verkündigung im Tempelthor, in Judas Städten und auf den Straßen Jerusalems, Kap. 7—12.
3. Das Buch aus der Zeit Jechonjas oder das Buch des unwiderruflichen Fluches, Kap. 13—20.

II. 4. Das Buch gegen die Hirten (Leiter) des Volkes, Kap. 21—25. Ohne chronologische Ordnung.
5. Das Buch des Kampfes Jeremias gegen die falschen Propheten, Kap. 26—29. Aus der Zeit Jojakims und der ersten Zeit Zedekias. Auftreten wahrer Propheten neben Jeremia, Micha und Uria, falscher: Hananja, Ahab, Zedekia und Semaja.
6. Das Buch der Wiederbringung, Kap, 30—33.

III. 7. Das Buch der Geschichte vom Unglauben und Halbglauben der Könige des Volkes Juda, Kap. 34—38. Geschichte aus Jojakims Zeit, umgeben von Geschichten aus Zedekias Zeit, also ohne Chronologie.
8. Das Buch von der Geschichte der letzten Schicksale nach Jerusalems Zerstörung, Kap. 39—44 mit dem unchronologischen Anhang Kap. 45.

9. Das Buch der Weissagungen über die Völker aus Jojakims 4. Jahr und dem 4. des Zedekia, Kap. 46—51.

Er setzte hinzu: „Bei dieser Auffassung der Anlage lösen sich alle Bedenken wegen der unrechten Stellung einzelner Abschnitte. Überall ist die scheinbar falsche Stellung sachlich begründet." So a) die Taumelkelchspendung (Kap. 25), eigentlich das Proömium zu Buch 9, steht schon Buch 4, weil das Gericht die Runde unter den Königen der Völker macht. b) Der Abschnitt von der Lebensgefährdung Jeremias bei seiner Predigt gegen Stadt und Tempel im Anfang der Regierung Jojakims (Kap. 26) steht in Buch 5, obwohl zeitlich zu Kap. 7—12 gehörig, weil er ein Stück des Kampfes Jeremias gegen Priester, Propheten und Fürsten erzählt. c) Kap. 36 steht die Geschichte der Verbrennung der ersten Weissagungssammlung, weil sie Beleg des ungläubigen Verhaltens des königlichen Hofes gegen Jeremias Wort ist. d) Die Trostweissagung an Baruch im 4. Jahr Jojakims (Kap. 45) steht in Buch 8, weil sie Baruch dem Todesgeschick nach Jerusalems Zerstörung entnahm. e) Die Weissagungen gegen die Völker (Kap. 46—51) bilden das letzte Buch, wohl schon in jener verbrannten Sammlung, weil sie ebenso speciell für die Völker, wie 44 nebst 45 für Israel bestimmt sind. Diese Völkersprüche sind chronologisch geordnet. 46—49, 33 gehört in die Zeit Jojakims. 49, 34 bis Kap. 51 in die des Zedekia. Wie bei Jesaia steht eine Weissagung gegen eine Großmacht, Ägypten, voran. Eine gleiche gegen Babel bildet den Schluß. An Ägypten schließt sich zunächst Philistäa, das Vorland Ägyptens, dann folgen die drei andern Erbfeinde Israels. Auf diese Damaskus, Arabien, Elam. „Die Anordnung dieser Weissagungen im hebräischen Text hat die Präsumption höheren Alters als in LXX für sich," sagte uns Delitzsch. „Sie ist chronologischer und Jeremias Zeit angemessener." Movers will den hebräischen Text von Deutero-Jesaia interpoliert sein lassen. Hitzig eignete sich diese Konjektur an. Wichelhaus (de versione Alexandrina 1847) nahm den Hebräer gegen die Septuaginta in Schutz. Delitzsch sagte gegen Hitzig: „Wir verwerfen die Interpolationshypothese, die von den gemeinsten Ansichten über das israelitische Prophetentum ausgeht, meinend, daß ein Prophet, wie der von Jes. 40—66,

hinterdrein Weisſagungen in den jeremianiſchen Text gepfuſcht habe. Jeremia iſt ſo reich an Lehnſtellen der angefochtenen jeſaianiſchen Weisſagungen, daß eine ſolche Durchwebung mit eingeſchwärzten Beſtandteilen in Jeſaia undenkbar iſt." Vgl. Drechsler, „Jeſaia" III, S. 409 f.

2. Die Entſtehungsweiſe der kanoniſchen Sammlung. Von der erſten vernichteten Sammlung (36, 45 ff.) läßt ſich nichts ſagen, als daß 1—3, 5; 3, 6—6; 25; 46, 1—49. 33 in ihr ſtanden, und daß ſie den weſentlichen gleichen Inhalt deſſen enthielt, was 7—12; 35; 21—23; etwa auch 30—31, diesſeits des 4. Jahres Jojakims lag. Das zweite Diktat erfolgte mit ähnlicher Freiheit, wie die Reproduktion der Thora im Deuteronomium durch Moſe. Kap. 30—31; 50—51 wurden ihm einverleibt. Jedenfalls hat, ſagen wir mit Keil, Jeremia ſelbſt bedeutenden Anteil an der Sammlung und Anordnung ſeiner Reden zu dem jetzigen Buch. Aber die Sammlung erfolgte erſt nach vollendeter Thätigkeit Jeremias, als das Ganze überſchaubar war. Damit ſteht auch die Überſchrift 1, 1—3 und Unterſchrift 51, 64 im Einklang. Sie umſchließen feſt die von ihnen als jeremianiſch klar bezeugten Reden und binden uns, die wir das Selbſtzeugnis eines Buches als das wichtigſte aller Zeugniſſe anſehen, kraft der wiſſenſchaftlich gültigen fides historica. Die Überſchrift gilt kraft der Analogie aller andern prophetiſchen Bücher dem ganzen Buch. Mit dem elften Jahr des Zedekia war des Propheten Aufgabe geſchloſſen. Von dem Wirken in Ägypten (Kap. 40. 44) konnte daher in der ſummariſchen Überſchrift abgeſehen werden. Der Anhang iſt hinter die Unterſchrift (Kap. 52) geſtellt, weil nicht zu den Weisſagungen ſelbſt gehörig. Dieſen Anhang hat Jeremia nicht geſchrieben, da er durch die Unterſchrift ausdrücklich von Jeremias Reden getrennt ſein will. So wird ihn Baruch verfaßt haben und zugleich der letzte Redaktor des Buches ſein, da er auch der Amanuenſis Jeremias war. Zu einer noch ſpäteren Redaktion liegen keine wirklichen Gründe vor. Was ſeit Movers-Hitzig darüber vorgebracht wurde, das ſind künſtliche und unbeweisbare Hypotheſen. Strack beanſtandet nur noch 10, 1—16 als den Zuſammenhang unterbrechend, was unrichtig iſt, als dem „Deutero-Jeſaia" ähnlich, welche Ähnlichkeit anders zu erklären iſt,

da es keinen Deutero-Jesaia giebt. Ferner wegen „Haus Israel", was mit Bedacht den „Heiden" gegenübersteht. Vgl. dasselbe auch 7, 21; 2, 31; 4, 1; 7, 3. Kap. 50, 28; 51, 11 ist die prophetische Vergangenheit. Orellis „spätere Überarbeitung" ist auch nicht nötig. Man bringt nur alte widerlegte Zweifel vor. Das Buch wird auch von der negativen Kritik im Ganzen als völlig echt anerkannt. Daß 2700 Worte in LXX fehlen, beweist nur, daß LXX wie so oft völlig willkürlich mit dem Hebräer umsprangen. Die Richtigkeit des massorethischen Textes erkennen auch Delitzsch, Graf, Orelli, König, Strack an.

3. Kurzer Inhalt des Buches. Der Inhalt hat zum Ziel, zu zeigen, wie es mit Notwendigkeit dahin kommen mußte, daß der Ratschluß Gottes sich erfüllte, sein Volk in die Tiefen des Exils zu führen (Kap. 39—45), wie aber dieses Gericht für Israel ein väterliches Züchtigungsgericht sein solle, dagegen für die feindliche Völkerwelt ein Zornesgericht zum Verderben, doch nicht ohne Aussicht auf eine bessere Zukunft auch für die Heiden (Kap. 46—51).

Kap. 1, 1—19. Überschrift V. 1—3. Des Propheten Berufung als Eingang, V. 4—19. (Der Ruf, die Weihe, der Zweck: das Gericht zu bringen und das Heil anzubahnen durch Gericht hindurch. Jenes von dem eifrigen Gott kommend, vom Norden. Schutz Gottes über dem Berufenen.)

I. Kap. 2—17. Wie es nach und nach zur Verwerfung Israels kommt.

1. Die Ursachen der Verwerfung, Kap. 2—11. Es sind:

A. Israels Untreue gegen seinen treuen Gott, 2, 1—3, 5.

B. Israels Unbußfertigkeit gegen den mahnenden Gott, 3, 6—10, 25,

a) der zur Buße ruft, 3, 6—4, 4,

b) sein Gericht kommen läßt, 4, 5—6, 30,

c) das Pochen auf Tempel, Opfer, Beschneidung ohne innere Herzensbekehrung nicht achtet, Kap. 7—10, sondern

d) seine Bundesaufhebung auf den Bundesbruch folgen läßt, Kap. 11.

2. Die Unabänderlichkeit der Verwerfung, Kap. 12 bis 17, denn
   A. Gott ist Israels Feind, Kap. 12,
   B. wirft Israel weg, Kap. 13,
   C. läßt keine Fürbitte mehr zu, Kap. 14, 1—15, 9,
   D. kann selbst seinen Propheten nicht schonen, Kap. 15, 10—16, 9,
   E. läßt Israel sicher untergehen, Kap. 16, 10—17, 4,
   F. will jetzt streng nach Verdienst handeln, Kap. 17,5—27.

II. Kap. 18—19. Wie die Verwerfung definitiv besiegelt wird.

III. Kap. 20—45. Wie die Verwerfung vollzogen wird.
1. Über die Urheber des Verderbens, Priester, Könige und Propheten, Kap. 20—23.
2. Über das ganze Volk, 24—29,
   A. Vollzogen, 24—27,
   B. durch Zeichen bestätigt an den Lügenpropheten, 28—29.
3. Aber unter Ausblick voll Trost auf Wiederherstellung und Vollendung des Volkes Gottes, 30—33,
4. erst nach nochmaligem Versuch zur Bekehrung und letzten Beweisen der Unbußfertigkeit und des Ungehorsams, 34 bis 38 (gegenüber dem Gesetz Jehovahs, 34. 35, gegenüber dem Weissagungswort, Kap. 36, gegenüber des Propheten treuem Rat, 37—38),
5. durch die Thatsache der Eroberung, Kap. 39, und der durch das Volk selbst verschuldeten Verstoßung aus dem Heimatlande, Kap. 40—45.

IV. Aber unter gleichzeitigem Zornesgericht über die gottfeindliche Völkerwelt, Kap. 46—51.

Anhang: Bericht über die Erfüllung der Weissagungen Jeremias über die Stadt Gottes.

Eine vortreffliche Reproduktion des Inhalts giebt Weber-Deinzers „Kurzgefaßte Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments", 1897.

Der Prophet Hesekiel (יְחֶזְקֵאל).

§ 40. Die Person, Zeit und Art des Propheten.

Hesekiel oder Ezechiel (lat.), genau nach dem Hebräischen Jecheskel, war ein Sohn Busis aus einem Priestergeschlecht, also selbst Priester. 598 v. Chr. wanderte er mit Jojachin und vielen jüdischen Vornehmen in das Exil nach Babylonien (2. Kön. 24, 15). Dagegen Daniel war schon daselbst seit der ersten Eroberung unter Jojakim im 3. Jahr desselben (606). In Babylonien lebte er unter den damaligen Exulanten an einem Fluß (nach Franz Delitzsch dem Chaboras) in Tell-Abib, über hundert Meilen von der Heimat, durch die arabische Wüste von ihr getrennt. Er besaß hier Haus und Gut (3, 24; 8, 1; 24, 18). Im 5. Jahr dieser ersten Wegführung wurde er von Gott zum Propheten unter den Exulanten berufen, die 588 um weitere große Massen vermehrt wurden. Sein Haus war der Versammlungsort der Exulanten (8, 1; 11, 25; 13, 24; 14, 1; 20, 1; 24, 18; 33, 31 f.). Gott hatte ihn zum Wächter und Leiter seines gezüchtigten Volkes in Babel bestellt, wie den Jeremia im heiligen Lande bei den Zurückgebliebenen. Das nächste für ihn war, die völlige Zerstörung von Jerusalem gegenüber den falschen Hoffnungen des damaligen Exulantenteiles zu weissagen und so die volle Ergebung in Gottes Strafwillen zu befördern. Nach der Zerstörung, mit der Jeremias Hauptaufgabe zu Ende war, trat an die Stelle der falschen Hoffnung die hoffnungslose Verzweiflung bei den Exulanten. Nun begann die Hauptaufgabe Hesekiels. Er hatte die Verzagtheit zu bekämpfen durch Weissagung von Gottes unveränderlichem Vorsatz, sein Volk dennoch durch Untergang zum anfänglich verheißenen Ziel zu führen. Daher ist im ersten Teil das Gericht geweissagt, im zweiten das aus dem Gericht erwachsende Heil, die Wiederaufrichtung des Tempels und Jerusalems und des Volkes in neuer, besserer Gestalt. Hesekiel vor allem war es, durch den Gott das gezüchtigte Volk von allem früheren gesetzeswidrigen Hang zu heidnischem Wesen unter der Wucht seiner Züchtigungen und nahezu vernichtenden Gerichte in einem Überblieb zu einem guten Kern von gehorsamen und wahrhaft gesetzestreuen,

ja für Jehovahs Gesetz und Ehre eifernden Jehovahdienern umschuf, so daß nun — was Wellhausen in ganz falschem Lichte sich erklärt — mit einem Male in der esranischen nachexilischen Gemeinde die Thora Gottes als die treu befolgte göttliche Norm des ganzen Gemeindelebens wie nie zuvor dasteht. Nimmermehr geschah das darum, weil Hesekiel und eine ganze von ihm ausgehende Schule, von der sich in den geschichtlichen Urkunden keine Spur auffinden läßt, die ersten Schritte thaten zur Herausgabe des „Priestercodex" in Hesekiels „Gesetzgebung", die doch vielmehr eine an ihn von Jehovah kommende Zukunftsvision ist, und durch Edierung desjenigen Bestandteiles des Levitikus, den man, nämlich Kap. 17—26, in falscher Weise vom Gesetzesganzen Moses ablöst und zu einem besonderen Gesetzescodex stempelt unter dem Namen Heiligkeitsgesetz (H), ein Name, den man ja diesem Teil des mosaischen Gesetzes geben kann, wenn man will, so gut als einem anderen etwa den Namen „Reinigkeitsgesetz" oder einem dritten „Opfergesetz", womit aber für die Erforschung gar nichts gewonnen ist, als eine Einzeltitelüberschrift im Ganzen des Gesetzes. Esra hätte dann diesen Hesekiel'schen Anfang des levitischen Gesetzes zum jetzigen Priestercodex vollendet. Das alles sind bloße Figmente einer irregeleiteten kritischen Phantasie, die lediglich subjektive, von der richtigen kritischen Methode sich emanzipierende Kritik treibt. Vgl. dagegen unsere Ausführungen über die Methode bei dem Pentateuch § 7.

Nein, die auffällige Änderung der religiösen Volkslage nach dem Exil hat urkundlich betrachtet lediglich den obigen Grund. Und unterstützt war die Thätigkeit Hesekiels durch die wunderbare Wirksamkeit Daniels, seines Zeitgenossen als Staatsmannes in Babylonien, versehen von Gott mit der Gabe prophetischer Gesichte zum Heil des exilierten Volkes, ohne daß derselbe das prophetische Amt besaß. Deshalb steht naturgemäß auch seine Schrift nicht unter den Schriften der amtlich berufenen Propheten. So hatte also Hesekiel zwei höchst eingreifende Aufgaben nacheinander, die beugende und die aufrichtende für die Exulanten. Und sie trugen gute Frucht, wie die nachexilische Gesetzestreue beweist, die dann freilich später in der nachprophetischen Zeit, wie das auch kirchengeschichtlich später ebenso ging, in starre Äußerlichkeit des aufkeimenden Pharisäismus ausartete.

So ist das Menschenherz. Nie bleibt es in der rechten göttlichen Mitte der Wahrheit. Da aber das Gericht Gottes über die Heiden der Weg ist, um das Volk Gottes aus der Strafzeit in die erneute Gnadenzeit überzuführen, so liegt zwischen der doppelten Weissagung für Israel in der Mitte, ähnlich wie bei Jesaja, die den Heidenvölkern geltende Weissagung (Kap. 25—32).

Die Weissagungsart Hesekiels ist eine höchst eigentümliche. Nur Daniels Weissagungen und die in der neutestamentlichen Apokalypse können ihr an die Seite gestellt werden. Man nennt sie die apokalyptische Weissagungsart. Schon seine Berufungsgeschichte 1, 1 bis Kap. 3, die sich zweimal ereignet, ist die großartigste und geheimnisvollste des Alten Testaments, und leitet sofort die Visionsform seiner Weissagungen ein. Was er schaut, kommt von Norden, aus der Region tiefen Dunkels. In einer vom Sturm herbeigejagten Wolke ist ein Feuerkreis. Aus dem Centrum desselben tritt hervor die Herrlichkeit Jehovahs selbst. Er sieht zuerst vier menschenartige Lebewesen, die sogen. Cherube, die Träger des göttlichen Thrones, dessen Räder auch lebendig sind. Über dem Wagen ein Firmament von den Cheruben getragen. Über diesem ein Thron, auf ihm eine Menschengestalt. Der Glanz steigt von unten nach oben. Die Räder goldgelb, die Cherube flammend. Die raqi[a] wie ein lichter Krystall, der Thron saphirblau. Der Thronende von den Hüften aufwärts wie „chaschmal", d. h. ein das Gold noch potenzierendes Metall; abwärts glühend wie Feuer, umgeben von Regenbogenglanz. Ohne zu wenden, fährt der Thronwagen blitzschnell nach allen Seiten. Die Flügel der Cherube rauschen wie Wassermassen, wie Donner. Das Abbild ist im Tempel, das Urbild schaut er hier, eine Realität, die, weil für ihn, den Irdischen, doch noch immer nicht das „an sich" ist, sondern transparentes Bild. Der Wagen mit der Zahl 4 ist das Abbild des Urbildes der Welt. Selbst die Beine der Cherube sind daher viereckig. Es ist an ihnen nichts vorn noch hinten. Der Wagen ist Kubus, die Cherube haben je vier Angesichte. Ihr anerschaffenes Wesen ist die Einheit der in der Welt zerstreuten gottesbildlichen Eigenschaften, der Weisheit, des Mutes, der Stärke, der Schnelligkeit. So ist der Wagen ein ineinandergreifender Lebensorganismus. Darüber thront hoch oben

und doch immanent der letzte Grund alles geschöpflichen Lebens. Diesem zu dienen erscheint dieser Organismus. Ihm dem Allwissenden: daher voll Augen. Ihm dem Allgegenwärtigen: darum blitzschnell nach allen vier Richtungen fahrend. „Dieser Wagen ist das innerste himmlische Triebwerk des Kosmos. Er geht durch alles Geschöpfliche als seine Seele hindurch und als die Seele aller Geschichte. Er ist das geschöpfliche Vehikel der Weltgegenwart in Gnade und Zorn. Die Gestalt Jehovahs ist menschlich. Denn der Mensch ist Gottes Abbild und Gott das Urbild des Abbildes und die Menschwerdung das Ziel der Wege Gottes. Von den Hüften abwärts ist er verhüllt, wie eingeschlossen in intensivstes Feuer, ein Bild des göttlichen Abgrundes und seiner verborgenen Tiefen, wo das Dunkel ewigen Seins und das Feuer ewigen Werdens sich durchdringen. Nach oben erschlossen im Goldlicht der Liebe. Um ihn Regenbogenglanz des alles umfangenden Friedens! Die sieben Farben eins mit den sieben Geistern der Apokalypse. Diese „Sieben" ist die Signatur göttlicher Doxa. „Drei" die Signatur des sie ausstrahlenden göttlichen Wesens." So Delitzsch, das Unaussprechliche stammelnd mit Menschenworten. Diese Vision öffnete dem Propheten den Quell seiner Prophetie in Form der visionären symbolischen „Apokalyptik".

Die Art der Reden aber des Propheten ist nicht die tief elegische des Jeremia. Bei ihm herrscht Vollkraft und Strenge und das Gefühl der unendlichen souveränen Majestät Jehovahs gegenüber dem Erdenwurm „Menschenkind". Und doch der unendliche Erbarmer! Das durchdringt sich bei Hesekiel: Was ist der Mensch, daß Du sein gedenkest! „Jesaja lebt in den Verheißungen Davids, Jeremia in den früheren Propheten, Hesekiel in dem Gesetze Moses." Er redet und schaut in alttestamentlichen Formen. Aber das Innerste darin ist das neue Herz (36, 26—27), das sich in ihnen bethätigen soll. Er ist der „priesterliche Prophet" zumal.

§ 41. Das Buch Hesekiels.

1. Der Stil des Buches weist viele dem Buch eigentümliche Ausdrücke und Formeln auf. So z. B. die stete Anrede an den Propheten: „Menschensohn," Kap. 2, 1. 3. 6. 8 u. s. f. Das בֵּית מְרִי vom Volk, 2, 5. 6. 7. 8; 3, 7; 12, 2. 3; 17, 12; 24, 3.

„Die Hand des Herrn kam über mich," 1, 3; 3, 22; 37, 1; 40, 1 und anderes. Auch viele nur von Hesekiel gebildete Worte und Formen. Vgl. die ausführlichen Belege bei Keil, Einl. § 77, 5. 6.

2. Die Anlage des Buches. Es zerfällt in zwei Teile: Nach der Einleitung kommen im ersten Teil Kap. 4—32 die Gerichtsreden, a) gegen Jerusalem und b) die Heiden. Der zweite Teil Kap. 33—48 enthält die Trostreden mit dem Ausblick auf die künftige Herrlichkeit Israels: a) Weissagungen von der Widerherstellung Israels und von dem Untergang der heidnischen Weltmacht Kap. 33—39; b) die große Vision von der Neugestaltung des Gottesreichs in symbolisch prophetischem Gemälde, das die zeitlich neutestamentliche und ewig vollendete Gestalt des wahren Israels in alttestamentlichen Typen bildlich schaut, mit der notwendigen Modifizierung derselben, um das darstellen zu können, was Gott einst aus seinem Volke zu machen gedenkt in der Zeit der messianischen Erfüllung. Das neutestamentliche Gottesreich in der Zeit und in der ewigen Vollendung sind hier komplex zusammengeschaut. Von einer buchstäblichen äußeren Erfüllung, etwa im tausendjährigen Reich, kann nicht die Rede sein. Das bekehrte Israel der Zukunft hat mit Jesu und seinen wahrhaftigen Gütern zu thun, nicht mit dem vorbildlichen Schattenwerk des Alten Testaments. Es ist Christi Gemeinde geworden. Der Gesetzeszaun ist weg zwischen Israel und den Heiden, die gläubig geworden sind. Beide sind eine Herde unter einem Hirten. Da ist nicht mehr Jude und Grieche, sondern aus zweien einer geworden in Christo. So lehrt es Paulus im Epheserbrief Kap. 2, 11—22 und 4, 3—16. Ja Christus selbst Joh. 10, 16. Am ausführlichsten aber der Hebräerbrief. Das christliche Israel wird eine Nation sein für sich, wie z. B. die deutsche. Aber eine christgläubige Nation ohne das Schattenwerk des alttestamentlichen Kultus. Das Alte ist vergangen. Es ist alles neu geworden Hebr. 8, 8—13. Im Lichte des Neuen Testamentes haben wir die Weissagung des Alten zu verstehen, wenn wir nicht irre gehen wollen in falschem Realismus der Auslegung. Vetus Testamentum in Novo patet. Das ist ewig wahr. Vgl. hiezu auch viel Treffendes in v. Orellis Auslegung von Kap. 40—48, der ich wesentlich beistimme.

3. Die Echtheit des Buches ist auch von der negativen Kritik unbestritten. Die Bemängelungen eines Gabler, Corrodi und Zunz sind verschollen und waren nie ernsthaft genommen. Neben Amos bedarf die Wellhausen'sche Kritik des über allen Zweifel echten Hesekiel unumgänglich notwendig, da er ein Hauptglied bildet in ihrer religionsgeschichtlichen Konstruktion und in ihrer Verteilung der sogen. Urkunden des Pentateuch auf die verschiedenen Zeiten, um jener Konstruktion zu entsprechen. Hesekiel soll, wie schon erwähnt, den P durch sein „Gesetz" 40—48, das doch nimmermehr ein zu vollziehendes Gesetz sein will, auch von der exilischen Gemeinde nicht als solches aufgefaßt und ausgeführt wurde, im Einklang mit Propheten wie Haggai, Sacharja und Maleachi, angebahnt haben. Aber er operiert mit dem Levitikus als bekannter Größe und weicht dabei doch sehr erheblich von ihm ab. Wie hätte aus ihm der Levitikus entstehen können! Er sieht den Untergang Judas als Folge der Übertretung des Gesetzes an. Also muß dieses bereits bekannt gewesen sein. Er deutet 46, 17 auf das Freijahr als etwas Bekanntes hin, also auf Lev. 25. Ferner auf die bekannte Reinigung von Totenberührung in Num. 19, 1. Vgl. genaueres in Rätsel. Lös. II, 1 S. 232 ff.

4. Der Inhalt. Die Einleitung des Buches umfaßt Kap. 1—3, 21. Sie enthält die Berufung Hesekiels. Er schaut von Norden her die bereits näher besprochene Selbstoffenbarung Jehovahs im sinnlichen Bilde, das ihm einen Eindruck geben soll von Gottes Majestät als Richter und Erlöser der Welt und seines Volkes zugleich. Nun erhält er den Befehl, das Gericht dem verstockten Israel zuerst zu verkündigen. Er soll Gottes Gerichtswillen in sich aufnehmen, in der sinnlichen visionären Form des Essens eines Briefes voll Wehe, und diesen Gotteswillen dann von sich geben als Prophet Jehovahs. Dazu will Jehovah ihn stärken. Dann wird er an den Ort seiner Wirksamkeit versetzt als hochverantwortlicher von Gott bestellter Wächter Israels.

Erster Hauptteil. Das nahende Gericht soll ein Bußruf sein an die Gefangenen, Kap. 3, 22 bis Kap. 24.

Erster Abschnitt: Der Untergang Jerusalems und seines Tempels, Kap. 3, 22 bis Kap. 11. Aber weil trotz dieser An-

kündigung das Volk in glaubensloser Sicherheit verharrt, so folgt nun ein

zweiter Abschnitt, in welchem gezeigt wird, was die Sicherheit des Volkes veranlaßt, nämlich daß es auf baldiges Vorübergehen des bisherigen Leidensstandes hofft, Kap. 12, sich in dieser falschen Hoffnung durch falsche Propheten bestärken läßt, Kap. 13, und seine Sünde und Schuld nicht gründlich erkennt, während Gott sie ihnen unter die Augen stellen wird, Kap. 14, dann daß es auf seine göttliche Erwählung pocht, aber vergißt, wie unwürdig derselben es geworden ist, Kap. 15. 16, daß es auf Menschenarm sich verläßt und die Weise der göttlichen Gerechtigkeit verkennt, Kap. 17—19.

Dritter Abschnitt: Der Zweck des göttlichen Gerichts, Kap. 20—23.

Vierter Abschnitt: Die Zerstörung der Stadt, dem Propheten kund gethan und sinnbildlich dem Volke mitgeteilt, Kap. 24.

Übergang vom ersten zum zweiten Hauptteil: Das Gericht über die Völkerwelt, die über Jerusalems Fall triumphiert, und die erfahren soll zu ihrem Verderben, daß dennoch Israels Gott der wahre Gott der ganzen Welt ist Kap. 25—32. Diese Übergangsweissagung schließt Kap. 32 gleichsam mit einem „dumpfen Grablied".

Zweiter Hauptteil. Die Auferstehung Israels von den Toten, Kap. 33—48.

Erster Abschnitt: Die Wiederherstellung Israels in der Zukunft und die darin sich offenbarende Machtherrlichkeit Jehovahs, Kap. 33—39. Hesekiel wird als bestellter Wächter bei seiner eigenen Seele für die Verwarnung des Volkes haftbar gemacht. Er soll dasselbe hinweisen auf den einzigen Weg zum Heil, Gottes Gnade und Buße und Gehorsam gegen Gott. So tritt er denn nach längerem Schweigen wieder predigend auf. Und zwar hat er das unbußfertige Volk in Kanaan, das sich in Gottes Gericht nicht schicken will, aus der Ferne zu strafen. Sodann aber die, welche in Babylonien sich an des Propheten Wort nur unterhalten, aber es nicht thun. Sie sollen noch erfahren, daß er ein Prophet war, Kap. 33. Dann erhebt er seine strafende Stimme gegen die Hirten, d. h. König und Fürsten Israels, an deren Stelle Gott seinen Knecht, den (anderen)

David, als Hirten Israels erwecken wird zu friedevoll gesegnetem Regiment, Kap. 34. Hingegen wird auf dem Erzfeind Israels, Edom, ewiger Fluch liegen. Das Bergland Israels aber, bald verwüstet, soll dann wieder bebaut und bewohnt sein. Denn Israel wird zurückkehren in sein Land und zugleich innerlich erneut werden durch den Geist Gottes und dann solche innere wie äußere Erneuerung demütig als unverdiente Gnadenerweisung erkennen. Ja das ganze Land soll neu aufblühen, Kap. 35—36. Die gewisse Erfüllung schaut der Prophet dann noch in einem Gesicht, wo die Wiederherstellung Israels unter dem Bild einer sich vollziehenden Totenerweckung sich ihm darstellt. Dann wird es aber auch nicht mehr zwei, sondern ein einheitliches Reich geben unter einem König, dem zweiten David, dem Nachkommen des alten David, und Gott. Jehovah wird einen Friedensbund mit ihnen machen und ewig unter ihnen wohnen, Kap. 37. Man müßte die Weissagung des Propheten verwässern, wenn man nicht die Bekehrung Israels als Nation hier fände im Unterschied von den Völkern. Aber noch einmal wird das erneute Israel einen Ansturm der feindlichen Weltmacht auszuhalten haben in Gog aus dem Land Magog im Norden, das, mit dem Ost- und Südland verbunden, gegen das heilige Bergland in der Mitte heranzieht. Aber Jehovah selbst wirft die Feinde nieder und macht sie zur Beute Israels zum Zeichen, daß Israel, um seiner Sünde willen an die Völker hingegeben, nun von ihm begnadigt ist, Kap. 39.

Zweiter Abschnitt. Die Vision Hesekiels von der neuen Ordnung der Dinge im messianischen Reich unter dem Bild eines neuen Heiligtums in einem erneuten Lande des Volkes Gottes, Kap. 40—48. Diese Vision enthält eine Allegorie in alttestamentliche Kultusformen, die aber, zur deutlichen Kennzeichnung der bloß symbolischen visionären Form, wesentliche Abweichungen von Moses Gesetz enthalten und zugleich eine Landesumgestaltung, die auf eine jenseitige gottgeschaffene Realität dieser Symbole hinweist. Da die Offenbarung Johannis diese Vision von neuem aufnimmt, so ist es für den neutestamentlichen Standpunkt klar, daß das Geschaute weder als Vorschrift für die nachexilische Gemeinde aufgefaßt werden darf, als welche sie auch von den nachexilischen Propheten nicht angesehen

wurde, noch auch seine Erfüllung in der neutestamentlichen Kirchenzeit, noch in der neutestamentlich diesseitigen Endzeit, etwa in der 1000jährigen Endperiode, findet, sondern in der neutestamentlichen Vollendungszeit mit der neuen Welt, für welche freilich die Kirchenzeit anbahnend ist. Die wirkliche Realität dieses irdischen Symbols ist eine noch ungeahnte, die in keines Menschen Herz gekommen ist, die Gott bereitet hat denen, die ihn lieb haben. Daß alles israelitische Farbe trägt, ist ganz natürlich. Das ist die Hoffarbe des Heilsgottes, die er selbst bestimmt hat. Auch Röm. 11 ist die Heidenwelt nur eingefügt in den „Ölbaum Israel" und in der Apokalypse trägt alles israelitische Farbe. Aber die Heiden- und Judengemeinde sind ein Leib, daran Christus das Haupt ist, eine Herde unter einem Hirten. Vgl. Epheser- und 1. Petribrief. Auch wenn dies Gesicht in dem Millennium sich schon verwirklichte, so würde eine, wenn auch modifizierte, Restitution des alten vorbildlichen Schattenwerks ganz unmöglich sein. Das ist ein falscher judaistischer Realismus. Vgl. dagegen den Hebräerbrief. Was man zur Probabilität sagt, hält vor dem Licht des Neuen Testaments nicht stich. Eine ausführliche sehr gute Inhaltsangabe findet sich bei Weber-Deinzer. Er ist mir aber in Kap. 40—60 zu realistisch judaisierend.

Anm. Kap. 44, 6—16 wird von Wellhausen und ihm nach von Driver und aa. als entscheidendstes und unwiderleglichstes Zeugnis dafür angeführt, daß zu Hesekiels Zeit der sogen. P noch nicht vorhanden war. Denn hier würden klar die Priester zu Leviten im Sinn von Priestergehilfen erst degradiert. Folglich sei bis auf Hesekiels Zeit der Unterschied von Priestern und Priestergehilfen, d. h. Leviten, der sich in P finde, nicht vorhanden gewesen. Es habe bloß und allein gleichberechtigte Priester gegeben. Also sei der P ein nachezechielisches Erzeugnis, zu dem Hesekiel den Anfang gemacht habe. Diese Beweisführung gegen die Mosaität des P an diesem einzelnen Punkt ist nur ein Schein. Denn es ist dieser Abschnitt so wenig als das Ganze, zu dem er gehört, ein Gesetz Hesekiels, bestimmt, um von der exilischen Gemeinde ausgeführt zu werden, sondern ein an Hesekiel von Gott gekommenes symbolisches Gesicht. Es muß also die auszudrückende Idee aus dem Wortlaut, wie in der ganzen Vision, auch hier herausgezogen werden. Diese heißt: In dem neuen Stand der Dinge, den Jahwe selbst schaffen wird, wird er nur Zadokiten, d. h. völlig treue Diener zu sich nahen lassen. Nicht aber wird es so sein, daß die „Leviten", d. h. die Priester aus dem Stamm Levi, welche in Untreue

gegen mich gefallen sind und den Götzendienst befördert haben, wie das ganze Haus Israel, zu mir nahen dürfen. Auch wenn ich sie wieder annehme, so werden sie doch nur unter die Priestergehilfen (im engeren Sinn Leviten) gerechnet werden. Dagegen die Priester aus Levis Stamm (V. 15), welche unter dem Abfall Israels von mir die Sitten meines Heiligtums gehalten und sich so als echte Kinder Zadoks erwiesen haben, der einst unter dem Abfall von David diesem meinem Knechte treu blieb, diese echten treuen Priester sollen zu meinem Angesicht nahen. Jene untreuen Priester sollen tief unter ihnen stehen in meinem künftigen Reich, sollen Kleinste sein im Himmelreich. Das ist der aus dem Symbol gelöste prophetische Gedanke. Daß Hesekiel den sogen. P genau kannte, beweist sein ganzes Buch. Vgl. den ausführlichen wissenschaftlichen Beweis dafür in Rätz. Löz. II, 1 S. 232—257.

B. Die kleinen Propheten.

§ 42. Die Anordnung derselben.

Diese um ihres geringen Umfangs willen als „die kleinen" bezeichneten prophetischen Schriften sind im Kanon von jeher als nur ein Buch behandelt und gezählt worden. So Josephus c. Ap. 1, 8. Daher der Name *δωδεκαπρόφητον*. Nach Kimchi darum auf eine Rolle geschrieben, damit wegen der Kleinheit nicht eine oder die andere Schrift sich verlieren möchte. Hosea bis Nahum als Propheten der assyrischen Zeit gehen den beiden chaldäischen der Chronologie entsprechend voran, nämlich Habakuk und Zephanja. Dann folgen die drei nachexilischen, Haggai, Sacharja, Maleachi. Unter ihnen selbst aber herrscht keine klare chronologische weitere Ordnung. Hosea mag als der umfangreichste voranstehen. Über den Grund der Folge bei den anderen bis Nahum weiß niemand etwas Gewisses. Auch ist die Folge in den hebräischen und griechischen Handschriften nicht gleich. Vgl. das Nähere hierüber bei Keil. Die wirklich chronologische Folge ist nach Keil und Delitzsch diese: Obadja unter Joram zwischen 889—884; Joel unter Joas ca. 867—838; Jona unter Jerob. II, 824—783; Amos unter Jerob. II und Usia 810—783; Hosea unter Jerob. II bis Hiskia, 790—725; Jotham, Ahas, Hiskia zwischen 758—700; Nahum in Hiskias Schlußzeit 710—699; Habakuk unter Manasse oder Josia, 650—627; Zephanja unter Josia, 640—625; Haggai, von 579, dem zweiten Jahr des Darius Hyst., an; Sacharja, unter demselben von 519 ab; Maleachi, unter Artaxerxes Longimanus zwischen 433—424.

Hosea (הוֹשֵׁעַ).

§ 43. Die Person und Zeit Hoseas.

Hosea war der Sohn eines Beeri aus Ephraim, weissagte unter Usia, Jotham, Ahas, Hiskia und unter Jerobeam II. im Nordreich zur Zeit Jesajas. Seine Aufgabe hatte er im Reich des Nordens zu erfüllen, das damals auf dem Gipfel äußerer Machtherrlichkeit stand, aber durch tiefen inneren Abfall schon seinem Untergang entgegeneilte. Vgl. die Zeitlage bei Jesaja. Seine Wirksamkeit dauerte ca. 65 Jahre. Daß Jerobeam II. allein genannt ist, hat seinen Grund darin, daß er der letzte wirkliche König war, seine Nachfolger aber keinen Einfluß mehr bewiesen. Hoseas Art ist hochpoetisch, reich an Bildern, kraftvoll, aber kurz und dunkel, ein Tacitus unter den Propheten. Er hat viele eigentümliche Worte und Konstruktionen. Belege bei Keil. Hosea lebt in der ganzen heiligen Geschichte Israels und deutet überall auf sie hin, besonders auf Genesis und Richter. Er giebt den Ton an zur Auffassung der Ehe als Abbild des Bundes Jehovahs mit seinem Volk bei den Propheten.

§ 44. Das Buch des Hosea.

1. Der Inhalt ist kurz folgender: I. Israel hat den Bund mit Jehovah schnöde gebrochen, wie das Weib, das Hosea als Repräsentant Jehovahs zur Versinnbildlichung Israels nimmt, dem Hosea die eheliche Treue bricht. Die Früchte dieser geistlichen Hurerei werden in den Kindern des leiblichen Ehebruchs dargestellt. Sie sind a) der Untergang des Königshauses, b) der Untergang des Volkes Israel gegenüber dem erretteten Juda, c) das Exil als völlige Auflösung des Bundes durch Gott, doch mit Aussicht auf Wiederannahme Kap. 1. Auf die symbolische Darstellung folgt die Deutung Kap. 2. Dann in Kap. 3 ist gesagt, daß solche Begnadigung erst nach langer Verstoßung stattfinden werde (das erste und zweite noch während Exil hier zusammengefaßt), wenn Israel dann völlig gedemütigt seinen Gott und Messias zuletzt suchen werde.

II. Das Gericht wird unter Vorhalten der Sünden Israels verkündigt den Priestern, Fürsten (Kap. 4—6) und dem Volke (Kap. 7—10; aber auch der Ausgang des Gerichts gezeigt, Kap. 11—14. Vgl. näheres bei Deinzer in Webers kurzgefaßter Einl., 10. Aufl.

2. Die Anlage des Buches. Es enthält nicht einzelne Volksreden aus verschiedenen Zeiten, wie Hitzig und aa. meinen, vgl. dagegen schon de Wette, Einl. § 227 und Hengst. S. 193 in Christol. Vielmehr enthält es eine vom Propheten selbst am Ende seines Lebens gebotene kurze Zusammenfassung des Inhalts seiner Zeugnisse unter und nach Jerobeam II. Das geht außer der einheitlich alles umfassenden Überschrift aus dem Fehlen der chronologischen Bestimmungen hervor und aus der Gliederung des zweiten Teils 4—14 in klar geschiedene ebenmäßige Strophen. Vgl. Ewald, Proph. I, S. 128.

Die Echtheit wird von der Kritik nicht bestritten. Selbst Kuenen tritt gegen den Versuch von Graetz auf, K. 4—14 für unecht zu erklären. Der Text hat hier allerdings stark gelitten. Doch sind Besserungen eben nur Konjekturen. Gewisses läßt sich nicht aufstellen. Jeremia hat den Hosea viel benutzt (vgl. Küper, Jer. S. 67 ff.). Er selbst nimmt Bezug auf den älteren Amos. Vgl. Amos 2, 5 und Hosea 8, 14; Amos 8, 8 mit 4, 3; Amos 5, 5 mit 4, 15.

Die Annahme Hengst., Häv., Keils über den „visionären" Charakter von Hoseas Ehe wird von v. Orelli mit Recht abgewiesen. Das Symbol war dem Volk vermeint, es mußte also dem Volk vor Augen stehen. Gottes Forderung war schwer, aber unsittlich war sie nicht. Wäre sie es, so wäre sie es auch als innerer Vorgang. Hosea ist der Prophet der Liebe. Auch schon Roos und Ewald schildern ihn so. Delitzsch: „Seine Rede ist wie ein Glutstrom von Thränen. Das Centrum ist das Erbarmen des Vaters mit dem verlorenen Sohn."

Joel (יוֹאֵל).

§ 45. Person, Zeit und Art.

Joel folgt, weil dessen Weissagung sich inhaltlich an die prophetischen Bilder Hoseas Kap. 14 fügt. Amos aber beginnt seine Weissagung mit Worten, mit denen Joel schließt (Del.). Er weissagte als Sohn eines Pethuel in Juda.

Seine Zeit kennen wir nicht näher. Aber 1. Amos beginnt und schließt mit Worten Joels. Das versetzt ihn zwischen Joram und Jerobeam-Usia. 2. Er hat noch in frischer Erinnerung den Abfall Edoms und die Gewaltthat der Nachbarvölker gegen Jerusalem, unter Joram, erwähnt aber nicht Aram, was der Fall wäre, wenn Hasaels Zug gegen Jerusalem, im letzten Jahr des Joas, 2. Chron. 24, schon geschehen wäre. Somit fällt sein Auftreten zwischen Joram und die letzten Jahre des Joas. 3. Aber nicht unter Ahasja-Athalja, unter denen Baalsdienst herrschte. Also weissagte er in den ersten 30 Jahren Joas, als Jojada noch lebte. Dies Ergebnis, sagte Delbrück, gehöre „unter die wenigen unerschütterlichen Ergebnisse neuerer Forschung". Winer und Keil stellen ihn richtig zwischen 878—840.

Über Obadja geht er durch seinen weiteren Gesichtskreis hinaus. Gegenüber späteren Propheten ist die messianische Idee bei ihm allgemeiner und konzentriert sich noch nicht um die Person des idealen Königs. Aber zu den hauptsächlichsten eschatologischen Hoffnungsbildern finden wir bei ihm schon die ersten großartigsten Skizzen. Er ist einer der alten Propheten, auf welche Hesekiel 38, 17 blickt. Ein Geist durchwaltet die Prophetie von Joel bis zur neutestamentlichen Apokalypse. Joels Weissagung „ist zugleich die idealste schönste Poesie". Die „Epik der Zukunft ruht auf tief elegisch-lyrischem Grund" (Del.). In die nachexilische Zeit wollen ihn setzen Vatke nach Michaelis, welch letzterer diesen Einfall selbst wieder fallen ließ. Ebenso nach Vatke auch Kuenen und Cornill. Ihre Gründe, z. B. daß Joel 3, 23 aus Mal. 3, 23 genommen sei (umgekehrt!), sind völlig nichtssagend. Jahn denkt an Manasses Zeit. Del. sagt: Joel steht zur gesamten Prophetie von Usia-Jerobeam an in dem unbestrittenen Verhältnis des Vorbildes. Überall von Amos an hört man Reminiscenzen von ihm.

Seinem Zeitalter entspricht auch die klassische Form. Ewald sagt: „Nichts unterscheidet dieses Propheten Sprache so sehr von der aller andern, als dieser bei aller Tiefe und Fülle doch so leichte und gefällige Strom der Rede."

§ 46. Das Buch Joels.

Veranlassung einer Weissagung war eine fortdauernde Verwüstung Judas von einer ungeheuern Heuschreckenplage mit sengender Dürre. Sie beginnt im ersten Teil, Kap. 1, 2—2, 18 mit einem immer dringender sich erhebenden Bußruf; in der zweiten Hälfte 2, 19—4, 21 wird sie zur Verheißung der Beseitigung des Strafgerichts auf erfolgte Bekehrung und des Gerichts über alle der Theokratie feindlichen Völker, sowie der Zuwendung des reichsten Naturssegens, dem ein geistlicher höherer Segen folgt in Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch. In 2, 19 verbindet die geschichtliche Zwischenbemerkung beide Teile und führt auf Grund der eingetretenen Buße die Bußpredigt über in die Verheißung, die also mit V. 19b beginnt. Die erste Hälfte schildert ein wirklich eingetretenes Strafgericht der Natur, in der sich die Vorboten und Vorbilder des letzten Gerichts anmelden, das durch wahre Buße aufgehalten werden kann und soll. Die allegorische Auffassung der Heuschreckenplage vertreten Hengstenberg und Hävernick, neuestens auch Deinzer. Doch daß hier der Prophet von künftigen Dingen rede, ist nirgend angedeutet. 2, 20 ist unter dem „Nordischen" der Heuschreckenschwarm gemeint, den damals der Nordost hertrieb aus der syrischen Wüste. Die späteren Propheten aber wandten diese Worte von dem Heuschreckengericht frei und bildlich an. Die Darstellung Kap. 1 ist doch gar zu naturalistisch, um als bloßes Bild aufgefaßt zu werden. Sie geht bis in die einzelnsten Züge der Wirklichkeit. Das entscheidet für uns die Auffassung letztlich im Sinn der Buchstäblichkeit.

Kurze Inhaltsangabe: I. Kap. 1, 2—2, 18. Der Prophet bejammert die beispiellose Verheerung, die das Land schon durch den vierten Schwarm Heuschrecken betroffen. Er ruft zur Buße und zu öffentlichem Fasten auf. Der Anlaß hiezu ist überall derselbe. Kap. 1 klagt der Prophet über Verwüstung der Pflanzenwelt durch Dürre, infolge deren auch Menschen und Tiere schmachten. Kap. 2, 2—11 beschreibt er näher das zahllose Heuschreckenheer, das die Dürre zu furchtbarer Verwüstung steigert. In ihm sieht er einen Vorboten des Gerichtstages Jehovahs über die Welt. 2, 17 legt er den Priestern die Litanei in den Mund, die sie beten sollen.

Ein solcher Bußgottesdienst kam auch zustande. Den Erfolg berichtet der Prophet 2, 18: „Da bewies Liebeseifer Jehovah für sein Land." Das „und er antwortete" bezieht sich auf die Bußgebete der Priester, und des Volkes Frucht der Erhörung war dann die folgende Trostweissagung, die Joel wohl in jenem Fastengottesdienst empfing, wie in ähnlicher Versammlung unter Josaphat Jahasiel der Asaphite, vom Geist Gottes ergriffen, Sieg ohne Kampf für den morgenden Tag weissagte. Was Joel damals sprach, ist Inhalt der zweiten Hälfte seines Buches dem kurzen Inhalt nach, 2, 19b—4, 21, zerfällt in vier Teile, die chiastisch sich entsprechen und paarweise zusammengehören. Das erste Paar sind zwei auf die nächste Zukunft sich beziehende Verheißungen, 2, 19b—27. Mit 3, 1 schwebt die Weissagung hinüber in die schließliche Zukunft, die nach der prophetischen Perspektive sich mit der näheren Zukunft zusammenschließt. An die Verheißung der Segensspendung schließt sich 3, 1 ff. die der Geistesspendung, und dem Gericht über die Heuschreckenheere entspricht 3, 3—4, 21 das Gericht über das Völkerheer. Der Tag Jehovahs, der in der Heuschreckenverwüstung sich ankündigte, ist noch vorübergegangen. Aber er kommt sicher unter ähnlichen furchtbaren Phänomenen nach und es entrinnt ihm nur ein Rest wahrer Jehovahverehrer auf den Berg Zion. Und — fügt Joel hinzu — unter den Entronnenen (aus der Völkerwelt), die Jehovah beruft. Über diese rätselhafte Andeutung erklärt sich 4, 1 näher. Zum Krieg wider Jehovahs Volk werden die Völker versammelt, und zum Untergang für sie selbst wird es werden. Es wird tiefe Nacht, Jehovahs Stimme dröhnt aus Zion, Himmel und Erde zittern, Israel bleibt geschirmt. Jerusalem wird nicht mehr zertreten, Judas Hügel triefen von Most, eine Quelle von Jehovah ausgehend, welche das Sittimthal tränkt, Mizraim wird Wüste, Edom doppelte Wüste, Gottes Volk wird gerächt. Jehovah wohnt zu Zion. Das Feld hat Er behalten. So geht der Blick Joels von der Gegenwart aus und dringt immer weiter in die Ferne, bis er selig haften bleibt an dem Neujerusalem, wo es heißt: „Siehe eine Hütte Gottes bei den Menschen," Apok. 21. Gegen die Echtheit des Buches besteht kein Einwand.

Amos (עָמוֹס).

§ 47. Die Person und Zeit des Propheten.

Amos war ein Schafhirt aus Thekoa in Juda nahe bei Bethlehem. Hieronymus hatte es täglich vor Augen. Ein nach 7, 14 ungelehrter Mann, auch nicht ein begüterter Schafzüchter, wie aus 7, 14 f. hervorgeht. Er kannte aber das Gesetz und die Propheten vor ihm. Das setzt keine höhere Schriftgelehrsamkeit voraus. Er war nicht aus Prophetenschulen hervorgegangen. Gott nahm ihn von der Herde weg. Er wurde gesandt in das Nordreich an den Sitz des Kälberdienstes in Bethel, um Israel über seine Sünden zu strafen. Er weissagte unter Usia und Jerobeam II. am Ende der Regierung des letzteren (1, 1; 7, 10) zwischen 810—783, etwas vor Hosea. Das Reich Israel stand da in höchster Kulturblüte und größter Ausdehnung durch den mächtigen Jerobeam II. Aber damit ging große Üppigkeit und Sicherheit Hand in Hand, 3, 15; 6, 1. 4 ff. Amos strafte die überhandnehmende Ungerechtigkeit und verkündigte das nahende Gericht Gottes. Er war den Kälberpriestern in Bethel ein Dorn im Auge 7, 10 ff. Sonst wissen wir nichts weiter von ihm. Zur Zeit des Amos befindet sich Juda noch in Verkommenheit. Die Hütte Davids hat noch Risse und Lücken und ist unselbständig, so daß Amos die beiden Reiche „das große und das kleine Haus" (Juda) nennt, 6, 11 und in ein gemeinsames Gericht zusammenfaßt. Beerseba im Südwesten Judas war völlig beherrscht vom nördlichen Geist, 5, 5; 8, 13. So mochte das Wort Jehovahs etwa im 25. Jahr Jerobeams, im zehnten Jahr Usias an Amos ergehen.

Seine Rede ist klar, lebendig, kräftig, enthält wie keines zweiten Propheten Wort viele Naturbilder von lebendigen Farben, was besonders Ewald I S. 84 rühmend hervorhebt. Die Sprache ist rein und schön, erinnert aber, wie Keil sagt, an die plattere Aussprache des Hirten.

§ 48. Das Buch des Amos.

Es enthält die Summe dessen, was dem Amos zu verkündigen gegeben ward. Die Aufeinanderfolge entspricht dem Gang seiner mündlichen Predigt. Denn da, wo seine Predigt durch die Einsprache

des Priesters Amazia unterbrochen wird, nimmt er die Geschichte dieser Unterbrechung und Anklage auf und fügt sie seinem Buch ein. Es besteht aus drei Teilen: 1. Die achtstrophige Einleitung von der in das Gericht über Israel ausgehenden Völkergerichtsrunde Kap. 1. 2. 2. Eine Trilogie von Straf- und Drohreden, Kap. 3, dann 4, und 5—6. Ihr innerer Fortschritt, abgesehen von den sich unterscheidenden Anfängen, besteht darin, daß die Verschuldung Israels immer allseitiger dargelegt und das Gericht immer näher und bestimmter bezeichnet wird. 3. Eine weitere Trilogie in Straf- und Drohreden folgt Kap. 7, 8, 9 und schließt sich an Visionen an, die dem Propheten das Gericht als unabwendbar beschlossen und als im Vollzug begriffen vor Augen führen. Den Schluß bildet die nach dem Gericht eintretende Verherrlichung der Theokratie, Kap. 7—9.

Die Angabe „nach dem Erdbeben", dessen Zeitpunkt wir nicht wissen, 1, 1, ist nicht bloß eine Zeitangabe, sondern motiviert die Aufzeichnung seiner Rede. Er sah in ihm den Vorboten des kommenden Gerichts für das Volk, das aus den einleitenden Gerichtsworten gegen die Völker abnehmen sollte, wie viel schwerer das Gericht Gottes über das bundesbrüchige Volk Gottes kommen werde. Die Echtheit wird nicht angefochten. Nur Duhm hat auch hier 2, 4 f.; 4, 13 f.; 9, 5 f. benörgelt. Wellhausen noch alle von Juda handelnden Stellen. Selbst Kuenen erklärt sich gegen Wellhausen. Auch an die übliche „Überarbeitung" denkt man. Alles wertlose Einfälle!

Inhaltsangabe: Titel und Überschrift 1, 1. Dann I. die Einleitung. Die Gerichtsdrohungen über die Heiden, die schließlich auch über Israel sich entladen 1, 2—2, 16. Im Bilde eines aufsteigenden Gewitters läßt der Prophet Schlag auf Schlag Gottes Gerichte die Heiden in der Runde treffen, die Syrer, die Philister und Phönicier, also fremde Völker; dann immer näher an Israel kommen in den verwandten Edomitern, Ammonitern, Moabitern; dann erreichen sie Juda, bis sie endlich wie eine verderbensschwangere Wolke über Israel stehen bleiben, und sich ausschüttet. Denn es ist ganz von Jehovah gefallen durch die nun aufzuzählenden Sünden.

II. Nähere Beschreibung der Sünden des Volkes, 3, 1—6, 14. Jehovah will sichten. Das Erdbeben ist das Anzeichen. Deshalb reden die Propheten. Die Ursachen des Gerichts sind Habsucht, 3, 9—15; Halsstarrigkeit, 4, 1—13; Heilsverachtung, 5, 1—17; Sicherheit, 5, 18—6, 14.

III. Die Gerichte des Herrn als unabwendbar in fünf Gesichten dargestellt, 7, 1—17; 8, 1—14; aber auch unentrinnbar, 9, 1—9, doch zuletzt Gottes Rat zum herrlichen Ziel hinausführend V. 10—15.

Obadja (עֹבַדְיָה).

§ 49. Die Person und Zeit des Propheten.

Über die Person Obadja's ist uns nichts bekannt. Seine Weissagung zeigt, daß er aus Juda war. Über seine Zeit ist man im Zweifel. Aus V. 1—9 mit Jerem. 49, 7—22 ergiebt sich, daß er vor der Zerstörung Jerusalems weissagte. Von Jeremia ist er nicht abhängig, sondern umgekehrt. Denn Jeremia verwebt in seine Weissagungen ältere Vorbilder. Sodann kommt von Jeremias Weissagungen gegen Edom kein diesem eigentümlicher Ausdruck bei Obadja vor. Was Jeremia aber mit Obadja gemeinsam hat, das kehrt in Jeremia nicht als etwas diesem selbst Eigentümliches wieder. Endlich ist Obadja ein wohlgeordnetes festes Ganzes, dagegen bei Jeremia eine Zusammenfügung verschiedener Elemente, und wo Differenzen dabei sich zeigen, liegt die Ursprünglichkeit bei Obadja. Vgl. Caspari Obadja, Hävernicks Einleitung und Delitzsch, De Habac. proph. vita S. 60 ff. Vgl. bei ihnen auch die Widerlegung, daß Jeremia und Habakuk einen unbekannten älteren Propheten beiderseits benutzt hätten. Keine Andeutung der Zerstörung Jerusalems und des Exils, V. 11—14, denn das „b^{e}jom obdam“ setzt nur den Untergang vieler einzelner von Juda voraus. V. 17—21 findet sich in der Verheißung kein Hinblick auf das Exil Israels oder Judas, sondern die Bewohner Judas sollen das Gebiet ihrer Feinde V. 19, und die galuth d. h. die „Gesamtheit der Gefangenen“ bei den Kananitern und Sepharad (d. h. Sparta) soll

die Städte des Südens in Besitz nehmen. Joel lehnt sich ferner an Obadja an, z. B. Joel 3, 5 und Obadja V. 17; Joel 4, 19 und Obadja V. 10; Joel 4, 3 und Obadja V. 11 ꝛc. Obadja hätte bei seiner kurzen und beschränkten Weissagung wohl nicht so viel von Joel geborgt. Vgl. Del. S. 1. Nur an Bileam schließt sich da und dort Obadja an, V. 4. 18 und Num. 24, 21. 18 f. Somit wird die Rüge des Frevels Edoms V. 10 ff. sich nicht auf die Schadenfreude Edoms bei der chaldäischen Katastrophe beziehen, sondern V. 11—14 auf die Einnahme und Plünderung Jerusalems unter Joram gehen, bei der viele Judäer in die Sklaverei bei Kanaanitern und Griechen kamen, 2. Chron. 21, 16. 17; vgl. Joel 4, 3. 6; Amos 1, 6. 9. Daraus folgt, daß Obadja *vor* Joel, unter Joram, d. h. zwischen 889 und 884 v. Chr. weissagte. So *Delitzsch* und *Keil*, denen Obadja der älteste der Schriftpropheten ist. *Wildeboer* läßt Obadja 586 „sicher" hinter sich haben. *Strack* und *König* sprechen bei diesem „fliegenden Blatt" von einem „Urobadja". *Orelli* ist *dagegen*. Das sind alles wertlose Einfälle, aus der Sucht nach kritischen Neuigkeiten geboren.

§ 50. Das Buch Obadjas.

Es dem Obadja abzustreiten, liegt nicht der mindeste Grund vor. Mit gleichem Recht kann man allen Propheten von Hosea an die Schriftlegung nehmen. Es ist selbstverständlich, daß ein göttlich gesendeter Prophet, der für die *Zukunft* schrieb, auch seine von Gott ihm anvertrauten Offenbarungen selbst in Schrift faßte. Das muß kritisches Princip sein, solange nicht unwiderlegliche Gründe dagegen sich erheben.

Der Inhalt ist folgender: *Erste* Wendung beschreibt das Gericht über Edomiter V. 1—9. Eine Kunde ist von Jehovah aus an Israel, zunächst den Propheten, gelangt und ein Bote an die Völker gesendet, sie zu gemeinsamem Krieg gegen Edom aufzubieten. Denn in Jehovahs Ratschluß, der schon ideale Wirklichkeit hat, ist Edom klein und verachtet unter den Völkern gemacht. Sein Hochmut macht es sicher. Aber der Prophet sieht es schon gestürzt aus seiner sichern Höhe. Es ist ein außergewöhnliches Gericht über Edom gekommen. Jehovah ist es, der die Weisen aus Edom, der die Einsicht

vom Gebirg Esaus wegnahm. Auf seine Vertilgung ist es abgesehen. Vgl. Jer. 49, 7 ff. Die zweite Wendung V. 10—16 setzt die Gerichtsverkündigung begründend fort. Der Frevel Edoms wird genau bezeichnet und anschaulich geschildert. Edom wird dabei gewarnt vor Schadenfreude und ihm gedroht mit dem Gerichtstag Jehovahs, wo es von Jehovah aus heißen wird: Wie du mir, so ich dir. Die Schuld V. 10—16 faßt Caspari zukünftig, wie das Gericht V. 1—9, von der chaldäischen Katastrophe. Die Warnung V. 12—14 zwinge dazu. Aber die Warnung ist nur das Gewand, in das sich die triumphierende Aussicht auf den Tag Jehovahs kleidet, sagt Delitzsch, und wäre ebenso begreiflich, wenn sich der Prophet in eine vergangene Scene versetzte. Diese aber ist die in 2. Chron. 21, 16 ff. berichtete. Dabei standen die Edomiter voll Schadenfreude. Ihr König riß sich unter Joram vom Hause Davids los, dessen Vasall er noch unter Josaphat war. Die Luthersche Übersetzung hat V. 12—14 (revidierte Bibel) dem Sinn nach recht.

Die dritte Wendung V. 17—21 schildert, wie das der Vernichtung nahe Juda zu neuer größerer Herrlichkeit gelangt in einem das Völkergericht überdauernden Rest. Die seitherigen Bewohner des südlichen Striches Judas werden das Gebirge Esau in Besitz nehmen, und die des westlichen Striches das Gebiet der Philister, und die des Landes Juda Ephraims und Samarias Gefilde, so daß Josephs Haus sich weiter nach Norden ziehen wird, und die Bewohner Benjamins das Land Gilead. Aber dazu kommt auch die in das Ausland versprengte Diaspora. Sie waren durch Vermittlung von Phönicien und Edom an die Griechen verhandelt worden. „Mit Behandlung solcher specieller Themata hat die Weissagungslitteratur begonnen, mit einem fliegenden Blatt gegen Edom die völkergeschichtliche Prophetie. Das ist der Übergang zu Jona.“ (Del.)

Jona (יוֹנָה).

§ 51. Seine Person, Echtheit und der Inhalt seines Buches.

Auf Obadja folgt Jona, weil Obadja beginnt, „ein Bote ist unter die Völker gesendet.“ Und Jona war ein solcher Bote, eine

„Taube“ in die Ferne. Aber warum steht ein im Ton der Geschichtsschreibung verfaßtes Büchlein unter den Weissagungspropheten? Weil Jona die Reihe der Propheten über Ninive-Assur eröffnet und weil seine ganze Person und sein Beruf ein mächtiger prophetischer Typus und ein Ruf der Prophetie an das Weltreich ist. Daß die Sammler des Kanon ihn hieher stellten, das ist ein Beweis, daß sie den Propheten Jona als Verfasser ansahen und seine Aufgabe in dem genannten Sinn erkannten.

Jona war der Sohn des Amithai aus Gath ha-chepher im Stamm Sebulon im Norden 1, 1; 2. Kön. 14, 25. Sein Buch enthält die Weissagung dieses Propheten über Ninive mit den sie umrahmenden geschichtlichen Umständen. Er ist mit dem 2. Kön. 14, 25 genannten Jona identisch, lebte also unter Jerobeam II. Für Dichtung hielten den Inhalt seit Semler viele. Auch die Radikalen der Gegenwart, denen sich leider in offenem Widerspruch zu Christi Zeugnis, Matth. 12, 39 und 16, 4; Luk. 11, 29—32, auch sogenannte gläubige Theologen neuester Zeit ohne Scheu als Bundesgenossen des Glaubensungehorsams anzuschließen wagen. Einzelne von ihnen wie Strack und Orelli suchen ihr christliches Gewissen damit zu beschwichtigen, daß sie es zwar von einem in oder nach dem Exil gefertigt sein lassen, ohne natürlich auch nur einen Schein von Beweis beibringen zu können, aber ihm eine „geschichtliche Grundlage“, wie in solchen Fällen öfter, supponieren. Der letzte Grund dieses Unglaubens ist das — Wunder. Denn alle anderen „Gründe“ sind gar nichts wert. Daß ein Mensch in einem großen Fischbauch längere Zeit lebend bleiben kann, besonders wenn Gott ihm einen tiefen Schlaf, einen Starrkrampf oder dergleichen zu senden für gut findet, das unterliegt schon nach dem großen Cuvier keinem Zweifel; daß ein Hai schon öfter Menschen verschlungen hat und wieder lebendig von sich gab, ist Thatsache; daß ein Mensch drei Tage in eines Walfisches Bauch, in den er durch den sich erweiternden engen Schlund hinabsank, erhalten blieb und am dritten Tag herausgeschnitten wurde, ist wieder Thatsache aus 1892. Daß endlich Gott noch „Weg aller Wege“ hat und andere große Fische hatte, die Jonas beherbergen und von sich geben konnten auf ihres Schöpfers Befehl, ist für einen Christen selbstverständlich. Vgl.

Rätſ. Löſ. I, S. 107 ff. und II, 1, S. 278 ff. Daß der Sohn Gottes ſein Siegel auf dies Buch gedrückt hat, iſt ihm alles ententſcheidend. Was alſo noch? a) Es iſt nicht geſagt: „und Jona ſchrieb.“ Wo aber iſt das bei Amos oder Hoſea geſagt? Dennoch ſind den Kritikern dieſe beiden echt? Welche Selbſtwiderlegung! b) Die Sprache weiſe auf ſpätere Zeit. Dieſe Sprachgründe ſind die ſchlechteſten. Delitzſch ſagte: „Die Aramaismen ſind hier nicht zahlreicher als im Hoſea. Und dazu kam Jona aus dem Norden!“ c) Das Gebet ſoll nicht am rechten Ort ſtehen. Und doch! Jona fühlt ſich einſtweilen gerettet und findet bald Glauben, Hoffnung und Gehorſam wieder. Er ergoß ſein Herz in Dank und in damit verbundener voller Glaubenshoffnung. Der ihn in den Fiſchbauch aus dem Meer rettete, wird ihn auch aus dem Fiſchbauch vollends retten. Dieſe Sachen muß man erfahren haben. d) „Ninive war eine große Stadt.“ Folglich erſt nach Ninives Zerſtörung geſchrieben. Aber das iſt ein ſogen. „ſynchroniſtiſches Imperfektum“, ſagt Delitzſch und Hävernick. Der Sinn von 3, 3 iſt der: Da Jona hinging nach Ninive, war Ninive da (lag vor ihm) als eine große Stadt für Elohim (ſelbſt in den Augen Gottes vgl. V. 2), ähnlich wie Gen. 1, 2: Da Gott ſchuf, war die Erde ꝛc. Das Ganze iſt in dritter Perſon nach der Art der objektiv geſchichtlichen Darſtellung des Altertums. So Jeſ. 7, 3 ff.; 20, 2 und oft. Die geſchichtliche Wahrheit des Buches, das ebenſogut von Jona verfaßt iſt, der allein dieſe Erlebniſſe und dies Gebet genau erzählen konnte, als das Buch eines Hoſea von Hoſea, ergiebt ſich auch aus den vielen hiſtoriſchen und geographiſchen Angaben, die ganz mit den Verhältniſſen zu Jonas Zeit zuſammenſtimmen und mit der Beſchreibung Ninives bei Diodor. Sic. II, 3 und Herod. 9, 24, vgl. Häv. Einl. II, 2 S. 352 ff., dann aus der Grundidee des Buches und der pſychologiſch treuen Schilderung der Perſonen. Der Grundgedanke iſt, daß Jehovah auch der Heiden Gott ſein wolle und ein Herz für ſie habe. Es ſteht im ſchroffen Gegenſatz zu dem Geiſt des ſpäteren Judentums. Delitzſch ſagte: „Es läßt ſich nichts gegen die Authentie des Buches geltend machen, als ſeine zwei ſchon von Lucian verſpotteten Wunder. Aber die Heilsgeſchichte iſt ein großer Syllogismus, deſſen wunderbare conclusio wunderbare Prämiſſen

fordert. Es erzählt uns dies Büchlein eine mitten im Alten Testament sich vollziehende Weissagungsthat von neutestamentlichem Charakter. Ein Vorspiel der apostolischen Durchbrechung der alttestamentlichen Schranken, noch ehe die Heilsthat geschehen, welche die Scheidewand zwischen Israel und den Völkern beseitigte. Jona vermag in den Widerspruch des Alten Testaments mit sich selbst, der in seiner Sendung liegt, nicht einzugehen. Der Beruf der Heiden zur Gemeinschaft des Heils ist die Idee des Buches Jona. Im Schluß ist ausgesprochen, daß die Heidenwelt Gegenstand göttlicher Arbeit und Erziehung ist und daß selbst das Vieh nicht von Gottes barmherziger Fürsorge ausgeschlossen ist." Hier ist die Philanthropie, die in Christo erschienen ist. Und Jona ist Typus Christi nach dessen eigener Aussage. Soll ein Typus göttlicher Weisheit eine Fabel sein? Ein Typus ist kein Spiel menschlichen Witzes und keine „fabula" welche „docet". Delitzsch sagt noch treffend: „Es ist das Buch ein unter tiefer Beschämung und göttlicher Selbstverleugnung auf Trieb des heiligen Geistes niedergeschriebenes Sündenbekenntnis des zurechtgebrachten Propheten, welcher in Jonas Person ein Typus des zukünftigen Christus war, in dem allein, auch den Gläubigen des alten Äon (Jon. 3, 5), Gnade zu teil wurde." —

Micha (מִיכָה).

§ 52. Die Person des Propheten und seine Zeit.

Micha („wer ist wie Jehovah") war aus Moreschеth-Gath, d. h. aus M. bei Gath im südlichen Juda. Er weissagte wohl meist in Jerusalem (1, 9). Seine Wirksamkeit fällt laut der Überschrift unter Jotham, Ahas und Hiskia, also in die Zeit Jesajas um 780 v. Chr. Nach 1, 6 stand Samaria noch, das ja 722 unterging, im Anfang der Regierung Hiskias in Juda. Nach Jerem. 26, 18 wirkte er vor allem unter letzterem mit ernstem und den König Hiskia erschütterndem Strafwort. Assyrien wird als gefährlichster Feind des Volkes Gottes erwähnt, 1, 5—7; 5, 4 ff.; 6, 16; 7; 12. Jesaja macht einen Ausspruch Michas 4, 1—3 zum Thema seiner Weissagungen Kap. 2, stimmt auch in Gedanken und messianischer Weissagung (5, 1 ff.; Jes. 7, 14;

7, 12 und Jes. 11, 11 ff.; 7, 17 und Jes. 49, 23) vielfach mit ihm überein. Casp., Beiträge zur Einl. in Jes. S. 97 f.; Häv. S. 364. Die beiden Gegenstände seiner Weissagungen sind die Gerichte über Samaria und Jerusalem und die Zukunft Gesamtisraels. Jothams Zeit war die frömmere und glücklichere. Unter Ahas bekam die im verborgenen wühlende heidnische Volkspartei die Oberhand. Es riß der Baals- und Molochsdienst ein. Ja der Tempel wurde geschlossen. Hiskias treugemeinte Reformation nach Ahas drang nicht durch. Die Ungerechtigkeit und Selbstsucht, vor allem bei den Großen, nahm überhand. Von bußfertiger Einkehr keine Spur. Wir sind Jehovahs Volk — darauf pochte man frech. Ebenso unbußfertig war das Nordreich. Daher weissagt Micha diesem den Untergang. Aber auch Jerusalem und sein Tempelberg wird verwüstet werden und Juda muß in das Exil, zu seiner gründlichen Züchtigung und Läuterung, durch die Jehovah es zu seinem zuvorbedachten Ziel führt: Mittelpunkt der Völker und Quellpunkt des geistlichen Segens für die Welt zu werden durch eine große Erlösungsthat, an der auch der Überrest des nordischen Teiles, Israels, Anteil erhält. Michas Buch ist ein Kompendium des Buches Jesaja mit Ergänzungen. Man ist gewöhnt, Micha den Vortritt vor Jesaja zu lassen. Aber es könnte wohl auch umgekehrt sein. Es sind jedenfalls zwei einander unterstützende Boten Jehovahs, wie später Haggai und Sacharja für ihre Zeit. Michas Sprache hat jesajanische Schönheit.

§ 53. Das Buch Michas.

Sein Buch zerfällt in drei Teile, von denen jeder mit „Höret" beginnt, 1, 2; 3, 1; 6, 1. Der zweite ist noch durch „und er sprach" als neuer Anfang bezeichnet. Alle drei enthalten die Elemente prophetischer Rede, Rüge, Drohung, Verheißung. Alle drei enden in Verheißungen. In 3, 12 und 4, 1 stoßen die äußersten Spitzen der Drohung und Verheißung hart aneinander. Der Prophet beginnt mit einem Zuruf an die gesamte Völkerwelt, den Strafspruch Jehovahs zu vernehmen, der wie alles zerschmelzendes Feuer herabfährt aus seinem himmlischen Heiligtum, 1, 2—4. Sein Ziel sind Israel und Juda mit Samaria und Jerusalem, dem Quell- und Sammelort

der Sünden beider, 1, 5. Samaria wird zusammengestürzt, seine Götzen zertrümmert, ihren Schätzen geht es wie Hurenlohn, V. 6—7. Darob will der Prophet jammern und halbnackt gehen. Denn von Samaria geht das Gericht aus über Juda, von dem er zehn Städte seiner eigenen Heimat nennt, deren Namen ihm Symbole ihres Strafgeschickes sind. Juda sieht seine Kinder ins Exil ziehen, 8—16. Da sieht man, daß die Inspiration nicht aus dem Innern der Propheten kommt, sondern in dasselbe wider ihren eigenen Wunsch.

Dann kommt der Übergang zur Rüge der Sünden. Kap. 2, 1—5 im Wehe über die habsüchtigen Bedrücker und in Bedrohung mit nahem Verlust ihres Besitzes. Sie wollen dem Propheten solche Weissagung wehren. Und doch ist Jehovah, dessen Organe die Propheten sind, ein langmütiger Gott, der lieber gnädig ist. Aber sie fordern sein Gericht der Verheerung heraus. Ein Prophet, der mit ihnen saufen wollte, wäre ihnen lieber, 2, 6—11. Aber der Prophet hat auch zu verheißen. Jehovah sammelt einst den Rest Israels wieder zu zahlloser Menschenherde. Sie dringen mit einem heldenmütiger Erlöser, ja Jehovah selbst an ihrer Spitze, aus ihrem Gefängnis, 2, 12—13. Damit schließt die erste Rede. Verheißung ist das Ziel der Propheten. Drohung aber der Weg. Der Weg ist noch nicht vollendet und das Ziel erst angeklungen. Daher eine neue Rede Kap. 3, 1 ff. V. 1—4 wendet Micha sich nun an die Fürsten und Richter, die Fresser des Volks V. 5—7, und die falschen Propheten, die Verführer des Volks. Mit dieser Bestrafung der leitenden Stände geht er (V. 5—12) hinab bis zum äußersten Tiefpunkt in V. 12. Zion wird ein zerpflügter Acker und Steinhaufen werden. Diesem Gipfel der Drohung tritt sofort unmittelbar der Gipfel der Verheißung zur Seite. In der Endzeit erhebt sich der in den Naturzustand hinabgesunkene Tempelberg zu einer alles überragenden Höhe empor. Er wird zum Völkermittelpunkt. Von ihm aus geht ewiger Völkerfriede. Denn der wahre Gott ist in Israel, 4, 1—5. Die elende versprengte Herde Israel wird gesammelt, Jehovah ist ihr ewiger König, 4, 6—7. Zu dem die Herde Israel überschauenden Turm der Zionsburg, zu dem Jerusalem beherrschenden Hügel, kommt wieder die davidische Herrschaft in davidisch-salomonischer Herrlichkeit, 4, 8. Aber erst muß die Zeit kommen, wo Jerusalem sein Königtum

verliert und in die Verbannung zieht. Mit עתה macht der Prophet diese nächste Zukunft zur idealen Gegenwart. Jerusalem wehklagt. Er fragt warum. Und gleichsam des Grundes sich nun bewußt werdend, fordert er es auf, sich dem Schmerz hinzugeben, denn sie muß in die Verbannung nach Babel, und erst dieser Strafort, 4, 9—10, wird ihr Erlösungsort. Erst muß Jerusalem von feindlichen Völkern umgeben werden, ehe Jehovah ihr Macht giebt, sie zu zermalmen, 4, 11—13. Erst muß sie belagert und ihr Regent zermalmt werden, ehe aus Bethlehem, der Wiege des David-Königtums, der weltbeherrschende König Israels kommt, auf den die Geschichte Davids von uran angelegt ist, dessen Geburt das Ende der Drangsal und der Anfang eines wieder einigen und heimischen Israel ist, er der Hort Israels gegen die Weltmacht, 4, 14—5, 5.

Dann wird der Rest Israels wie ein Tautropfen von Jehovah unter den Völkern; die Hilfe dieses Restes kommt von oben, wie sein Ursprung von oben. Dann wird Israel unter den Völkern wie ein Löwe unter den Tieren des Waldes, und Jehovahs Hand zeigt sich erhaben über sein Land, 5, 6—8. Alle Geräte des Prunks und des Götzendienstes nimmt er weg und übt Rache an den Völkern, die nicht hören, 5, 9 ff. An das „höret", mit dem die zweite Rede schließt, schließt sich das „höret" der dritten Rede an.

Die Berge und Hügel sollen hören, die alten Zeugen der Geschichte von ur her, denn Jehovah will mit seinem Volk rechten. Er hat Israel nur Gutes erwiesen seit seiner Erlösung aus dem Knechthaus, und auf die Frage, ob sie es ihm durch Opfer vergelten sollen, war seine Antwort, daß Festhalten an seinem Wort, Frömmigkeit, Demut der ihm liebste Dank sei, 6, 1—7. Jehovah ruft der Stadt zu und jeder Rechtschaffene sieht seinen Namen, d. h. nimmt seine Selbstbezeugung war: Hört den Strafstecken, und wer hat ihn bestellt? Immer noch herrscht Lug und Trug, so hat denn auch Jehovah beschlossen, sie aufs herbste zu züchtigen, 6, 9 f. Nun beginnt der Prophet zu klagen über herrschende Sittenlosigkeit, bei der ein wahrhaft Frommer so wenig zu finden sei, als eine Traube bei der Nachlese, 7, 1—6. Er hat viel und bitter zu klagen. Aber weil Jehovah seine Hoffnung, so verzagt er nicht. Israels Fall endet doch im Auferstehen, seine Finsternis in Licht, und die Freude der

Feinde wird, wenn Israel geduldet hat, zu Schanden, 7, 7—10. Es kommt ein Tag völligen Wiederaufbaues und völliger Zurückführung aus Assur und Ägypten, diesen Typen der Weltmacht, während die Erde rings dem Verderben verfällt, 7, 11—13. In diese Zeit ideal versetzt, fleht der Prophet: Weide dein Volk mit deinem Stab ꝛc. Und auf diese Bitte folgt sofort das göttliche Echo: Wie in den Tagen des Auszugs aus dem Land Ägypten sollen sie Wunder sehen. Beugen müssen sich die Völker unter Jehovah, 7, 14 ff. Diese Verheißung ergreifend schließt der Prophet mit Preis Jehovahs des Unvergleichlichen. Denn Israels Heil ruht auf Vergebung der Sünden und auf dem Wort des Barmherzigen und Verheißungstreuen.

So besteht Michas Buch aus drei Reden, in denen die Predigt unter Jotham bis zum sechsten Jahre Hiskias zusammengefaßt ist, 1—2; 3—5; 6—7. Vgl. Casparis Nachweis, Micha S. 100 ff. Vgl. Hofm. Weissag. und Erfüll. I, S. 212.

Die Echtheit des Buches wird nicht bestritten. Nur Stade hat etliche Bedenken, wie früher in größerem Maßstab schon Hartmann, Bertheau und de Wette. Aber selbst Strack und Ryssel nehmen sie nicht ernst. Ebenso ist Elhorst gegen Stade und Wildeboer. Sie sind in der That leicht zu widerlegen. Daher halten wir uns dabei nicht auf.

Nahum (נַחוּם).

§ 54. Seine Person und Zeit.

Nahum (Tröster) stammte aus Elkosch, einem Flecken Galiläas. Also stund doch aus Galiläa ein Prophet auf, mit Jona sogar zwei. Sonst ist alles über ihn Tradierte ohne Wert. Er weissagte wohl zur Zeit des Manasse 698—643 v. Chr. Die Kap. 3 erwähnte Eroberung von No-Ammon ereignete sich 664 durch die Assyrer. Das assyrische Reich hatte das Reich Ephraim verschlungen und eine gewaltige Machtentfaltung begonnen. Er hatte dem Reich Juda Trost zu bringen, daß eine Katastrophe wie die durch Sanherib unter Hiskia sich nicht wiederholen werde, vielmehr die übermütige

assyrische Weltmacht ihren Untergang finden werde. Ninive wurde dann auch 606 nach vielen Nöten seit 623 durch Kyaxares II. von Medien zerstört, nachdem durch Jona nochmals Gottes Gnade über dasselbe gewaltet hatte. Jetzt ist aber Jehovahs Gerichtsstunde gekommen. Ninive ist reif zum Gericht. Juda aber darf nochmals erfahren, was es für einen Gott an Jehovah hat, welcher der Gott ist, dem Ninive erliegt. Nahum berührt sich mit Jesaia in dessen Weissagungen über Babel. Dann mit dem späteren Jeremia 50—51. Offb. 17 fußt auch, und vor allem, auf ihm.

§ 55. Das Buch Nahums.

Sein Buch zeugt von lebendiger Phantasie. Seine Darstellung ruht auf älteren Propheten. So auf dem Pentateuch, z. B. 1, 3 und Ex. 20, 5; 34, 6; Num. 14, 17. 18, den Psalmen, 1, 7 mit Ps. 37, 39; 1, 4 mit Jes. 50, 2; 33, 9; dann 2, 1 mit Jes. 52, 1. 7; 2, 11 mit Jes. 22, 5 und Joel 2, 6; 3, 4 f. mit Jes. 47, 9; 3, 4 mit Jes. 51, 19. Aber dennoch ist seine Darstellung original, klar und frei von späteren Chaldaismen. Einzelne Chaldaismen erklären sich aus der galiläischen Herkunft des Propheten oder aus assyrischen Invasionen. Ob minsar 3, 17 assyrisch, ist zweifelhaft und 2, 8 das huzzab als nom. propr. der assyrischen Königin falsche Erklärung (Keil). Sein Buch steht zwischen Micha und Habakuk, weil diese Stellung der Entstehungszeit entspricht. Delitzsch hält Nahum für einen in die assyrischen Lande verpflanzten Bürger des Zehnstämmereichs. Doch seine Stütze, daß der Sammler des Kanon immer je zwei Propheten beider Reiche zusammenpaare, ist nicht ausreichend für eine solche Vermutung. Hieronymus sah noch spärliche Trümmer von Elkosch in Galiläa. So wird er ein im Lande gebliebener und nach Juda übergesiedelter Israelit sein, was schließlich auch Del. für das Wahrscheinlichste hält. Seinem Namen entspricht der Inhalt seines Buches. Im ersten Teil, Kap. 1, weissagt er das Gericht. Im zweiten beschreibt er das Gericht, Kap. 2. Der dritte Teil begründet das Gericht über Assur. Nahum weissagt nach der assyrischen Katastrophe. Die Macht Assurs war gebrochen. Aber das Joch lag auf Judas Hals, 1, 13. Erholte sich Assur, so drohte Juda furcht-

bare Rache. Doch das wird nicht geschehen. Zwischen der Niederlage Sanheribs und der Zerstörung Ninives lag fast ein Jahrhundert, und die Wiederherstellung Israels und Judas 2, 3 erfolgte noch lange nicht nach Assurs Fall. Der Prophetenberuf und Prophetenblick Nahums reicht bis zum Fall Ninives. Hinter diesem schaut er in prophetischer Perspektive sofort die messianische Zeit. Sein Buch ist der Schlußstein des prophetischen Schrifttums der assyrischen Periode. Weit über Nahums Blick reichte der Blick Jesaias, der nicht lange vor ihm weissagte. Das kleine Buch mag er als kurzen Inhalt seiner Reden gegen Ende seines Lebens zusammengestellt haben. Das „massa Nineveh“ wurde von Ewald und Bertheau angezweifelt. Aber jenes bezeichnet den Inhalt der Weissagung, wogegen chason die Form. Ohne jene Worte fehlte dem Kap. 1 und 2 die unentbehrliche Angabe des Objektes der Drohung. Die neueste Kritik hat keine Ausstellung an Nahum, soweit zu sehen. Jede Anzweiflung eines Selbstzeugnisses führt als Konsequenz die Bezweiflung aller andern Bücher der Propheten mit sich. Da heißt es aut — aut. Wir wissen nichts, wenn nicht durch die Tradition. Alles sonstige ist bloße Mutmaßung.

Habakuk (חֲבַקּוּק).

§ 56. Person und Zeit des Propheten.

Aus der Unterschrift 3, 19 schließt man, daß er ein Levit war, der zur Mitwirkung am levitischen Tempelgesang befugt war (Del.). Er heißt „Umarmung“, d. h. der Herzende. Sonst hat man über ihn nur Sagen (vgl. Del.). Er weissagte nach seinem Buche, 2, 20, vgl. Zeph. 1, 7, kurz vor Zephanja. Nach 1, 8 vgl. Jer. 4, 13; 5, 6 vor Jeremias Auftreten, also vor dem 13. Jahr Josias, zwischen 650—624 v. Chr. Nach 1, 5 ff. kaum ein Menschenalter vor dem Einfall der Chaldäer in Palästina.

Seit 625 ging es abwärts mit dem assyrischen Reich. Dafür traten die Babylonier mit den Medern hervor. Habakuk weissagt nach 1, 5 ff. das Auftreten der Chaldäer und ihren Einfall in Juda als etwas noch Unglaubliches und Unerwartetes, doch aber noch zur Zeit

der damaligen Generation Erfolgendes. Daher muß seine Weissagung *vor* die Schlacht bei Karkemisch 606 im vierten Jahr des Jojakim, Jer. 46, 2, fallen. Der genaue Termin läßt sich nicht bestimmen. Zephanja und Jeremia in seinen Reden aus Josias Zeit haben schon Habakuk *benutzt*. Vgl. *Kueper*, Jer. S. 75 ff., *Del.*, Habak. S. VII ff. und *Häv.* S. 386, wo alle Einwände widerlegt sind. Doch setzt die Abhängigkeit nicht voraus, daß Habakuk längere Zeit vor Jeremia geweissagt habe. Sie *können* dennoch Zeitgenossen unter Josia gewesen sein. Aber er *könnte* auch schon unter dem wieder bekehrten Manasse gegen Ende desselben gesprochen haben, da (vgl. 3, 19) der Jehovahkultus durch diesen im Tempel wiederhergestellt war.

Seine Darstellung ist voll Kraft und vollendeter Schönheit der Gliederung, voll von erhabenstem Schwung der Gedanken. Die Sprache hat seltene und eigentümliche Wörter und Wendungen (Keil). Prophetie und Lyrik in ihrer ganzen Schönheit sind verschmolzen (Del.).

Ein solches Trostbuch war gerade unter Manasse nötig. Es ist eine Theodicee. Das verheißene Heil wird trotz des Widerspruchs der Gegenwart und der nächsten Zukunft kommen. *Der Glaube, der des Heils harrt, ererbt es.* Justus fide sua vivet. Dieser Gedanke, an den sich das paulinische Kerygma anschließt, und an dem die deutsche Reformation sich entzündet hat, ist der Grundgedanke des Buches.

§ 57. Das Buch Habakuk.

Die Anlage ist durchaus dialogisch. Der Prophet fragt, Gott antwortet. Und nachdem Gott zweimal geantwortet und die bange Anfechtung des Propheten gestillt hat, verwandelt der Prophet die göttliche Antwort in ein Loblied. *Anordnung*: 1. Die über die innere Verderbnis des Reiches andringende Klage, 1, 2—4; 2. die göttliche Antwort, das Gericht über Juda durch die Chaldäer, 1, 5—11; 3. die über das grausame Schalten der Chaldäer andringende Klage, 1, 12—17; 4. die göttliche Antwort, das Gericht über die Chaldäer verkündend, Kap. 2. Diese beiden zweiteiligen Hälften laufen zusammen 5. in ein glaubenszuversichtliches Gebet, Bitten und Anschauungen enthaltend, die aus der ersten und zweiten göttlichen

Antwort kommen, Kap. 3. Der Kern des Buches ist die göttliche Antwort auf die zweite klagende Frage des Propheten. Die Erscheinung Jehovahs zum Sturz des Weltreiches ist gemalt in Farben, die der Offenbarung Gottes bei der Erlösung aus Ägypten entnommen sind. Von der jesaianischen Weissagung gleichen Inhalts unterscheidet sich Habakuk dadurch, daß er nicht bloß das Gericht über die Chaldäer, sondern auch das vorhergehende über Juda durch die Chaldäer verkündet. „Jesaia ist der alle überflügelnde Prophet, die Propheten nach ihm ziehen die Verbindungslinien zwischen der Gegenwart und den Fernpunkten seiner Weissagung" (Del.). Jesaia ist der Prophet des Anfangs und Endes, Habakuk ein beide vermittelnder Prophet der schwächeren Mitte. „Von Josia an geht die Geschichte Israels immer jäher in den Abgrund. Vorher ging es unter Hiskia wieder aufwärts, unter Manasse abwärts in tiefste Versunkenheit. Dann unter Josia wieder aufwärts zu dem davidischen Vorbild. Aber dies steile Auf und Ab ist nur die Vorbereitung des nun bevorstehenden jähen Sturzes" (Del.).

Zephanja (צְפַנְיָה).

§ 58. Die Person und Zeit des Propheten.

Zephanja, d. h. „Jehovah birgt", 2, 3, führt seine Abstammung auf König Hiskia zurück, weissagte zu Josias Zeit als sein königlicher Verwandter, der dessen Reformation unterstützte. Und zwar vor der Vollendung derselben zwischen dem zwölften und achtzehnten Regierungsjahr Josias. Denn die Baalsverehrung bestand nach 1, 4. 5; 3, 4 noch nebenbei fort. Warum König das Datum der Überschrift verwirft, ist nicht einzusehen. Die prophetische Rede des Propheten ist frisch und lebendig, doch bei manchen eigentümlichen Bildern und Wendungen weniger originell, sondern reich an Reminiscenzen aus früheren Propheten. Die Sprache rein. Vgl. 1, 7 mit Hab. 2, 20 und Joel 1, 15; 4, 14 mit Jes. 34, 16; 1, 13 mit Amos 5, 11; 1, 14 f. mit Joel 2, 1. 2 u. s. w. Vgl. Keil, Einl. unter „Zephanja". Er ist der jüngere Zeitgenosse Habakuks.

§ 59. Das Buch des Propheten.

Es ist wesentlich Trostschrift für die Frommen. Der erste Teil Kap. 1 kündigt das Vertilgungsgericht an, 1, 2—7; hebt die in Juda hervor, die es trifft, 1, 8—13; beschreibt die Furchtbarkeit des großen Tages Jehovahs, 1, 14—18. Der zweite Teil, Kap. 2, ermahnt die Volksmasse zur Buße, die Frommen zur Beständigkeit, 2, 1—3; denn über Philistäa ergeht Verwüstung. Der Rest des Hauses Juda aber kehrt aus der Verbannung heim und nimmt Besitz von dem gerichteten Lande, 2, 4—7. Moab und Ammon empfangen ihren Lohn, die übrigen des von ihnen geschmähten Volkes Gottes, das sie mißhandelten, werden ihre Erben. Jehovah verschafft sich Anerkennung unter allen Heiden, 2, 8—11. Auch die Äthiopier verfallen seinem Schwert und das übermütige Ninive wird eine Ruine, 2, 12 ff. Der dritte Teil, Kap. 3, geht von Ninive auf Jerusalem über. Wehe auch ihr, der grundverderbten, keines Bußrufes achtenden Stadt, 3, 1—7. Erst kommt das Zorngericht und nach ihm erst die Bekehrung der Heiden und dann die Wiederherstellung Israels, 3, 8—10. „Von hier an, 3, 16 ff., verhallt das Posaunengeschmetter der Drohung in den schmelzendsten Molltönen der Verheißung" (Del.). Zephanja benutzt am meisten neben Jeremia ältere Weissagungen zu seiner Darstellung. Er lebt in den alten Schriften. Das Buch des Zephanja ist ein einheitliches Ganzes. Drohung des Gerichts für die unbußfertigen Sünder ist der Anfang. Verheißung des zukünftigen Heils für die kleine Schar der Gläubigen der Schluß. Dazwischen die Ermahnung zur Buße, motiviert durch das über alle Heiden ergehende Gericht und durch die Aussicht auf die Errettung der treuen Knechte Jehovahs. Die Abfassung durch Zephanja wird wider das Selbstzeugnis des Buches, das so gut für die Abfassung mitgilt, wie bei Hosea und Amos, die man unbeanstandet läßt, bestritten von Schwally bis auf Kap. 1 und 2, 13—15. Von Wellhausen noch Kap. 3. Kuenen und Cornill lassen 3, 14—20 nachexilisch sein, weil es keine Weissagung geben kann. Doch auch Strack nimmt das nicht als ernst. Diese „innere Kritik" wurde als völlig subjektive Willkür schon bei dem Pentateuch gewürdigt.

Haggai (חַגַּי).

§ 60. Die Person und Zeit des Propheten.

Haggai trat zu Serubabels und Josuas Zeit 520 in dem zweiten Jahr des Darius Hystaspis als Prophet auf (1, 1), um durch seine Mahnung und Tröstung die Fortsetzung des durch äußere Hindernisse (Esra Kap. 4) und Trägheit des Volks liegen gebliebenen Tempelbaues zu bewirken und zu fördern. Der Erfolg blieb nicht aus. Über seine Person wissen wir nichts Näheres. Alles im Talmud und den Kirchenvätern Berichtete ist Sage.

Seine Sprache ist fast Prosa, doch angestrebter Rhythmus darin und öftere Frageform (Keil). Die Verheißung des künftigen herrlichen Tempels durch die Einkehr Jehovahs ist die Hauptsache, 2, 10. Die Erfüllung ist mit Jesu Erscheinen im Tempel noch nicht zur Vollendung gekommen.

§ 61. Das Buch des Haggai.

Es besteht aus vier Reden mit überschriftlichen Zeitangaben. Die erste Kap. 1 ruft unter Hinweisung auf den bisherigen Fluch auf zur Erneuerung des Tempelbaues und verheißt Segen von da an. Die zweite 2, 1—9 weissagt die Verherrlichung des im Bau begriffenen Tempels noch über den salomonischen hinaus. Die dritte V. 10—19 reizt zum rüstigen Weiterbau durch Gegeneinanderhalten des früheren Fluchs und des zu erwartenden Segens. Die vierte V. 20 ff. vom gleichen Tag weissagt den Sturz der Weltreiche und die Erhöhung Serubabels. Die vier Reden sind sämtlich historisch eingeleitet. Aus 1, 13 erhellt, daß dies nur die denkwürdigsten Reden von Haggai sind. Seine Verkündigung währte länger fort. Mit Verheißungen den Tempel betreffend beginnt er, mit Verheißungen den Thron Davids betr. schließt er. Das Haus Davids, das Serubabel repräsentiert, wird wie Jehovahs Siegelring alle Weltmächte überdauern. Die Heilserfüllung soll an den ärmlichen zweiten Tempel geknüpft sein und die Weltherrschaft des Hauses David an die Linie Serubabels. Dies zu weissagen, war der eigentümliche heilsgeschichtliche Beruf des Haggai.

Gegen die Echtheit besteht kein Einwand. Die „Einschiebung" der messianischen Weissagung V. 20—23 nach Böhme 1887 ist ein rationalistisch kritischer Einfall ohne jeden Wert.

Sacharja (זְכַרְיָה).

§ 62. Die Person und Zeit des Propheten.

Sacharja („Jehovah gedenkt") war Sohn Berechjas, Enkel Iddos (1, 1. 7), eines Hauptes der Priestergeschlechter, der mit Serubabel und Josua aus dem Exil heimgekehrt war (Neh. 12, 4). Esra 5, 1; 6, 14 heißt er bar Iddo; bar aber kann ebensogut Enkel als Sohn bezeichnen, und der Großvater Iddo war bekannter als der Vater, dem er als Priesterhaupt folgte (Neh. 12, 4. 16). Seine Zeit war die des Haggai, zu dem er nur zwei Monate nach dessen Auftreten als Prophet hinzutrat, 520 v. Chr. In jugendlichem Alter (2, 8) als Prophet von Gott berufen, schloß er an den älteren Haggai sich an und setzte dessen Werk fort. Er deutete die Worte früherer Propheten und leitete die Gläubigen durch Drohung und Verheißung, indem er auch die Zukunft den Gläubigen zum Heil, den Ungläubigen zum Gericht weissagte.

Sacharja berührt sich sehr mit Daniel, der zu seinem Verständnis nicht zu entbehren ist. Auf Grund von Dan. 9; 10, 20 und 11, 45 zeigt er den weiteren Geschichtsverlauf von der Rückkehr an. Er hat vorwiegend zu trösten, aber dabei auch auf die schweren Wege hinzuweisen, auf denen Gottes Volk zu seinem herrlichen Endziel kommen werde. In der Weissagung vom Messias ruht er, doch ihn auch ergänzend, auf Jes. 53. Vgl. Sach. 11, 13. Er hebt die Schuld Israels an dem Tod seines Messias stark hervor (12, 10, vgl. Dan. 9, 26). Man nennt Sacharja den Propheten der Passionswoche. (Vgl. 9, 9; 11, 13; 12, 10; 13, 7.) Die erste und zweite Zukunft Christi ist bei ihm verbunden. Darin faßt er die vorausgehenden Propheten zusammen.

Seine Darstellung ist eine mannigfache in Visionen und Symbolen (1, 8—6, 15). Aber auch in einfacher Rede (7 und 8), und in prophetischen Anschauungen und Bildern (9—14). Die in

Prosa beschriebenen Visionen erinnern an Hesekiel. Seine prophetische Rede ist reich an Wiederholungen, gedehnt und einförmig (1, 3. 4; 1, 17 und 2, 13; 2, 13 und 2, 15; 4, 9 und 6, 15). Die Sprache ist nach alten Mustern und daher fast frei von Chaldaismen (Keil). Er nimmt schon verschwundene Pentateuchwörter wieder auf. So amith 13, 7; alluph 9, 7 u. s. w.

§ 63. Das Buch des Sacharja.

1. Es zerfällt deutlich in drei Teile. Nach Vorwort 1, 1—6, der Mahnung zum Gehorsam gegen Gottes Wort, folgt: I. Kap. 1, 7—6, 15; dann II. 7, 1—8, 23; III. Kap. 9—14. Ich schließe mich an Schlier, Kleine Propheten 1861, und Weber-Deinzer, Kurzgefaßte Einleitung 1897, an, wenn ich den Inhalt kurz reproduziere:

I. Die Gegenwart im Lichte der Weissagung, 1, 7—6, 15.

Am 24. Tag des elften Monats 520 schaut Sacharja sieben Visionen in der Nacht: 1. Die Reiter unter den Myrten (1, 8—17). Sie zeigen, daß der Herr dem Weltlauf ruhig zusieht. Aber bald wird er sich seines Volkes erbarmen und Jerusalems Feinde richten. 2. Die vier Schmiede (1, 18—21). Sie sind bereit, die vier Hörner, d. h. Weltmächte, unter denen Gottes Volk zu seufzen hat und haben wird, abzustoßen (6, 1—8). 3. Der Mann mit der Meßschnur (2, 1—13). Der Herr baut Jerusalem wieder, aber wegen der zahlreichen Menge der Erlösten ohne Mauer. Er selbst will ihre stützende Mauer sein. 4. Der Hohepriester (3, 1—10). Satan verklagt den Hohenpriester Josua, um Gottes Zorn über Israel zu wecken. Aber Gott reinigt jenen selbst und verheißt ihm seinen Engelschutz, verheißt auch, daß er und Serubabel von ihm hingestellt sind als Unterpfänder für die Erscheinung des königlichen Hohenpriesters Zemach (Jes.). Jetzt sprengt Josua das Sühnblut auf einen Stein statt der Lade. An Stelle dieser zeigt ihm Jehovah einen noch inschriftlosen Stein, der den Inhalt des Neuen Bundes aufnehmen soll und von ihm zeugen, d. h. er weissagt von dem, einem gewöhnlichen Stein gleichen, also menschengleichen, aber zum Mittler des Neuen Gnadenbundes statt der Bundeslade bestimmten Messias. 5. Der goldene Leuchter

(Kap. 4). Er versinnbildlicht die Gemeine Gottes, die mit dem Licht der Wahrheit versehene, das Öl ist der heilige Geist, die Ölkinder Haggai und Sacharja, die den Geist auf die Gemeine ausströmen. 6. Das heilige Volk (Kap. 5). Der fliegende Brief ist eine Verfügung Gottes, welche den Gesetzesübertretern Gottes Fluch kund macht. Das Epha ist ein großes Maß, das Weib ist die Verführungsmacht. Sinear ist Babel. Diese Vision soll sagen, daß diese Verführungsmacht aus dem heiligen Land weggethan und allein an den Ort des widergöttlichen verwüsteten Babel, die Stätte der Welt, verwiesen wird. 7. Die vier Wagen, 6, 1—8. Die zwei Berge sind der Zion und Moria. Die ehernen kriegerischen Wagen gehen aus von Gottes Heiligtum, entsprechend den vier Winden V. 5. Es sind nach 1, 8 die Engel Gottes, durch die alle gottfeindlichen Mächte auf Erden überwunden werden, vor allem im Norden, wo der Hauptfeind des Gottesvolkes wohnt.

Anhang 6, 9—15. Die Doppelkrone. Fromme Männer aus Babel suchen Trost in Jerusalem für die schwere Zeit. Ihnen zur Stärkung krönt Sacharja den Hohenpriester Josua mit einem Doppeldiadem als das Vorbild des Priesterkönigs Zemach, des Messias. So soll man denn getrost sich halten an die Hoffnung, daß der Tempel wie das Königshaus Davids in Israel noch einer großen Vollendung entgegengeht trotz der betrübten Gegenwart.

II. Das Gebot Jehovahs an sein Volk, 7, 1—8, 23.

Wer dieser herrlichen Zukunft soll teilhaftig werden, der muß 1. Gott in Wahrheit dienen, Opfer aus einem Herzen der Liebe bringen, wie das der Herr durch seinen Propheten oft genug, aber umsonst, predigen ließ, 7, 1—14. 2. Wenn der Herr statt des früheren Zornes Gnade verheißt, so sucht er bei seinem Volk Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede. Dann werden aus den Fasttagen Freudetage werden, an denen auch die Heiden teilnehmen, 8, 1—23.

III. Der trübsalsvolle Weg zur Herrlichkeit der Zukunft, Kap. 9—14.

1. Der gute Hirte und seine Herde, 9, 1—11, 17. Der Herr vertilgt seine Feinde, und der Überrest der Heiden bekehrt sich, Zion aber sieht seinen König in seine Mauern einziehen. Er richtet ein Friedensreich auf, verbreitet es über die ganze Erde, giebt

seinem gefangenen Volk Sieg und führt es zur Herrlichkeit, 9, 1—17. Vom Herrn allein kommt solche Hilfe, der die Böcke, die Völkerhirten, heimsucht und Juda von ihnen erlöst. Ihre Eckſteine d. h. Fürsten, Nägel d. h. Beamten, Streitbogen d. h. Helden, Treiber d. h. Fronvögte werden sie verlieren. So wird die Weltmacht untergehen. Dazu sammelt Jehovah sein Volk aus aller Welt und macht es siegreich gegen jene, 10, 1—11. Nun 11, 1 schiebt sich plötzlich ein anderes Bild vor. Das Land Israel ist verwüstet, die Feinde sind eingebrochen, alles klagt, 11, 1—3. Das ist eine Folge der Vorgeschichte der letzten Zeit. Diese stellt sich V. 4—17 dar. Da erhält der Vertraute Gottes den Auftrag, das wie Schlachtschafe jetzt noch behandelte Volk Gottes zu hüten. Die Völker müssen sich selbst vernichten (4—6). Jener hütet das Volk um der elenden Schafe, der Frommen in Israel, willen mit dem Stab Sanft, sie schützend vor der Gewalt der Völker und mit dem Stab der Verbindung sie einigend. Als Hirte seines Volkes vertilgt Jehovah in einem Monat drei Völkerhirten (6, 1—8), den chaldäischen, persischen, griechischen Weltherrscher. Aber auch seine Herde giebt er den Völkern preis, weil sie sein überdrüssig ist. Die Elenden, d. h. Frommen in Israel, erkennen darin Gottes Veranstaltung, V. 7—11. Nun soll auch Israel sich erklären, was ihm das Hirtenamt Jehovahs wert ist. Israel achtet seinen Hirten wie einen Sklaven, es giebt ihm Sklavenlohn. Der Hirte wirft ihn weg. Das Hirtenamt hört auf, 12—14. Nun kommt eine lange Trübsalszeit über Israel. Der nichtswürdige Hirte, die römische Weltmacht, frißt das Volk und empfängt dafür selbst den Fluch (V. 15—17). Dies nächstbevorstehende Gericht durch die Römer zeigt Sacharja eben 11, 1—3 in dieser Verwüstung. Von V. 4—17 dann den Geschichtsweg, auf dem es soweit kam. Die Erscheinung Christi, Israels Verhalten zu ihm und das Gericht über Israel (70 n. Chr.) und der Untergang Roms darnach ist der Schlüssel zu Kap. 9—11, weil die Erfüllung derselben.

2. Die heilige Stadt und Jehovahs Herrlichkeit, 12, 1—14, 21.

Am Ende ist Jerusalem wieder Eigentum des Volkes Israel. Dann kommt die letzte Trübsal des Volkes Gottes, 12, 2—8, in dem Gottes

Kraft mächtig ist. Denn mit Israel ist eine völlige Sinnesänderung vorgegangen, V. 9—14. Es bekehrt sich zu dem verworfenen Hirten. Alle Ärgernisse werden aus ihm weggethan, 13, 1—6. Dies bekehrte und geheiligte Volk ist der Überrest einer nach dem Morde des Hirten Jehovahs in alle Welt zerstreuten Herde, V. 7—9. Erst nach äußerster Bedrängnis durch die antichristische Welt und nochmaliger Sichtung durch das Schwert der Völker 14, 1 f. erfolgt der schließliche Triumph, herbeigeführt durch Eingreifen des Herrn, der seinem Volk eine Rettung schafft, V. 3—5. Es bricht die volle Erlösungszeit an. Jehovah wohnt im Lande, das heilig ist, V. 6—11. Schrecklich ist das Gericht über die Feinde Gottes und seines Volkes. Sie vernichten sich selbst, V. 12—13. Juda siegt über sie und nimmt ihnen alles ab, V. 14—15. Jerusalem aber heißt nun der Mittelpunkt der ganzen Welt für alle Völker, um Gott zu dienen. Es ist heilig und auch der letzte Anstoß ist (Jos. 9, 16—21) beseitigt (Hes. 44, 6—9). Es ist die Zeit der 1000 Jahre der Apokalypse. Sacharja faßt die Endweissagung der Propheten in ein großes Bild zusammen, das nur noch überboten ist von dem helleren Licht der Offenbarung Johannis.

§ 64. Die Echtheit von Kap. 9—14.

Der erste Teil, Kap. 1—8, wird nicht beanstandet. Um so mehr aber der zweite Teil. Die Echtheit dieses wurde bestritten von Michaelis, Corrodi, Bertheau, de Wette (ältere Auflage), Maurer, Hitzig, Knobel, Ewald, Bleek. Aber unter sich waren dieselben völlig uneinig. Die einen, wie Hitzig, schrieben diese Kapitel einem Propheten aus Usias Zeit zu, Eichhorn, Gramberg setzten die Zeit des Entstehens lange nach dem Exil, selbst erst zu Alexanders Zeit. Die meisten andern teilen sie wiederum und lassen 9—11 in der Zeit des Ahas, Kap. 12—14 nach Josia, aber noch vor dem Exil, geschrieben sein. Nur de Wette trat in der letzten Auflage seiner Einleitung wieder für die Echtheit ein. Neuerdings lassen nach Vatke und Gramberg auch Stade sie erst zu oder nach Alexanders Zeit, ca. 300 v. Chr., geschrieben sein. Kuenen hält 9—11 für „Umarbeitung" eines Orakels des achten Jahrhunderts. Und 12—14 soll nicht nach 400 entstanden sein.

Die Gründe (vgl. Wildeboer) ruhen auf dem rationalistischen Standpunkt und falscher Exegese und sind völlig subjektiv. Auch alle noch „gläubigen" Vermittlungskritiker der Gegenwart, Köhler 1861 ausgenommen, haben sich bezüglich Sacharja II der rationalistischen Skeptik unterworfen. Aber die Gründe sind genau dieselben haltlosen wie bei den genannten Rationalisten. Vgl. die Widerlegung in ausführlicher Weise bei Hengstenberg, Beiträge I, S. 361 ff.; Hävernick S. 408 ff., Jahn, Einleitung II, S. 675 ff.; Herbst, Einleitung II, 2 S. 163 f. und neuestens Rätsels Lösung II, 1 S. 134 ff. gegenüber von Orelli. Ebenso auch Keil, Einl.[3] S. 103.

Hier nur etliche Andeutungen:

1. Die schriftstellerische Form soll anders sein als im ersten Teil. Es mangeln in Teil II die Überschriften mit Angabe des Verfassers und der Zeit. Aber nur Kap. 1 sind zwei Überschriften. In Kap. 7 eine. Auch Kap. 9 und 12 „das ist die Last", wie vorher: Ich sahe. Orelli „scheint" die Überschrift in 12 der in 9 vom Sammler „nachgebildet". Einen Beweis weiß er nicht zu führen. Keil sagt richtig: Das Fehlen der Zeitangaben in Teil II erklärt sich aus dem von Zeitverhältnissen unabhängigen Zukunftsinhalt.

2. Verschiedener Stil. Orelli hebt diesen seinen Einwand wieder auf durch den Zusatz: „was freilich mit dem verschiedenen Inhalt zusammenhängt." Dr. Keil beweist, daß Teil II mit I vielmehr in Sprache und Stil, wo nicht die Sache es verbietet, große Verwandtschaft hat.

3. „Verschiedener Inhalt." Wäre es besser, wenn es der gleiche Inhalt nochmals wäre?

4. Kap. 9—14 ist die politische Lage nicht die des Exils. Keil dagegen: Die ganze geschichtliche Grundlage paßt bei 9—14 nicht vor das Exil. Kap. 10, 6 setzt voraus, daß Juda und Israel im Exil waren und zum Teil noch sind. Auch 9, 12. Und V. 13 ruht auf Dan. 8, 5—21, ist also nicht vor Daniel geschrieben.

Kap. 12, 11 blickt auf Josias Tod zurück. Eines Königs wird nicht mehr gedacht. Nur der Volksobern, wie im Exil. Und das Haus David soll erst wieder emporkommen. Die Nennung

von Damaskus, Syrien ꝛc. kommt daher, daß sie auch nach dem Exil Israels Feinde waren. Assur und Ägypten aber sind Typen der „Feinde Gottes aller Zeit". So auch in Hos. 9, 3.

Die bevorstehende allgemeine Verbannung ist eben nicht die babylonische, sondern, wie Hos. 3, 4, ist in Sacharja 10, 9 geblickt auf die jetzige seit 2000 Jahren, welche ausgeht in die letzte Zeit und Israels Bekehrung. In Kap. 5 steht die Verwerfung auch noch bevor. Dennoch soll dies Kapitel von Sacharja sein.

Kap. 11, 13 steht der Tempel noch. Aber V. 4—14 geschieht nur in Vision. V. 7—8 ist symbolische Austilgung der drei Hirten im Gesicht durch den Propheten als Jehovahs Repräsentanten.

Ephraim besteht noch als Macht, 9, 10. 13; 10, 6; 11, 7. 14. Aber auch 8, 13 wird Israel und Juda unterschieden und Jerusalem erwähnt. Jeremia 23, 6; 50, 20; Mal. 2, 11 heißt es auch „Israel". Auch nach dem Exil blieb also dieser Name dem Rest. Vgl. Hes. 37, 15 ff. Zu Sacharjas Zeiten waren auch noch Ephraimiten vorhanden. Sach. II soll vorexilische religiös-sittliche Schäden haben, z. B. Götzendienst, falsche Propheten, 10, 2; 13, 2—6. Aber auch nach dem Exil war es eine ecclesia mixta, Nehem. 6, 5—14; 13, 23 ff. Stets gab es eine Strömung zum Heidentum. Sie brach in der Seleucidenzeit mächtig hervor, war also schon vorher im verborgenen da. Und vgl. die Lage bei Maleachi! Kap. 13 blickt auf die Letztzeit. Da drückte der Prophet die Heiligkeit der Gemeinde in der Farbe der alten Propheten aus: „Götzendienst und falsche Propheten sind dahin!" Und die Keime waren zu letzterem stets da und regten sich, vor allem in der „Diaspora".

Alle diese „Gründe" sind Spreu für den Wind. Keil sagt sehr gut: „Eine Vermischung von echten (1—8) und unechten Stücken (9—14) in einem Buch, welches das Selbstzeugnis Sacharjas an der Stirn trägt, ist schon deshalb undenkbar, weil kaum ein Menschenalter nach Sacharja die Sammlung des Kanon begann, wo noch völlig sichere Kunde war, was von Sacharja stammte und was nicht." Somit steht die Echtheit von Kap. 9—14 gegen alle Einreden nach wie vor fest. Selbst der Erzskeptiker de Wette sah das zuletzt ein

und gab der Wahrheit die Ehre. Neuſtens aber iſt auf dem Orientaliſten-Kongreß 1897 ein bedeutender Wellhauſenianer von Wellhauſen abgefallen, Dr. Halévi, und hat offen erklärt, daß die Entſtehung der Stücke in Alexanders Zeit gegen neue Dokumente ſtreite, den aufgefundenen Sirach.

Maleachi (מַלְאָכִי).

§ 65. Perſon und Zeit des Propheten.

Von Maleachis Perſon iſt uns nichts bekannt. Daher hat man ſelbſt den Namen bezweifelt und appellativiſch gedeutet. So ſchon LXX „ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ“. Als Amtstitel haben ihn auch Vitringa und Hengſtenberg gefaßt. Aber dann könnte man es bei Obadja ebenſo machen. Daß der Name bedeutungsvoll iſt, iſt ſo wenig als bei Jeſaia und Jeremia oder Elia Beweis für den bloß „ſymboliſchen“ Namen. Die Kontraktion von Maleachi aus Maleachija iſt analog der von Abi aus Abija, 2. Kön. 18, 2 mit 2. Chron. 29, 1. Vgl. zu dem Namen Häv. S. 431 und Caſparis Micha S. 28. Maleachi war ein Zeitgenoſſe des Nehemia und weisſagte während der zweiten Anweſenheit desſelben in Jeruſalem nach dem 32. Jahr des Artax. Longim., den Nehemia prophetiſch unterſtützend, 433 v. Chr. Vgl. Nehemia 13, 23 ff. die gleiche Schilderung der Zeitgenoſſen wie Mal. 2, 10—16; Mal. 3, 7—12 und Neh. 13, 10 ff.; Mal. 2, 8 und Neh. 13, 15 ff. Er trat ſpäter als Haggai-Sacharja auf. Denn der Kultus iſt in Ordnung und der Tempelbau vollendet, 1, 10; 3, 1.

Die Zeit war noch immer traurig, der Eifer erkaltet bei Prieſtern und Volk. Manche verſchwägerten ſich ſogar von neuem mit den Heiden, 2, 11. 12, und viele murrten über die Verzögerung des herrlichen Kommens Jehovahs und zweifelten an der Verheißung in Unglauben. Da hatte Maleachi zu weisſagen, daß dennoch die Verheißung bald ſich erfüllen und der vor Jehovahs Erſcheinung vorhergehende eliagleiche Bote kommen werde, auf den dann ſofort Jehovah als Engel und Mittler eines neuen Bundes erſcheine. Aber ſein Tag werde für die Zweifler ſchrecklich wie Feuer des Gerichts

sein. Der vorausgehende Bote oder zweite „Elia" ist Johannes der Täufer. Damit bezeichnet sich indirekt Maleachi als den letzten prophetischen Boten des Alten Bundes. Deshalb konnte man nach ihm keinen Propheten vor „Elia" mehr erwarten und den Kanon schließen, da prophetische Approbation von nun an fehlte.

§ 66. Das Buch des Maleachi.

Es ist bisweilen dialogisch. Der Prophet stellt seiner Behauptung eine Gegenfrage des Volks gegenüber, um dann wieder eine neue Erklärung seinerseits folgen zu lassen. Der prophetische Vortrag nahm damit mehr die didaktische als die rhetorisch-poetische Form an, wie es in der ganzen nun auftretenden Schriftgelehrtenrichtung seit Esra lag. Daß aber Koheleth in dieser Hinsicht in diese Zeit gehöre, ist irrig. Denn in Koheleth ist der Vortrag zwar auch lebhaft dialektisch bewegt. Aber doch in anderer Weise, wie es jeder lebendige Lehrvortrag zu allen Zeiten mit sich bringt, eine Frage aufwerfend und dieselbe sofort aus eigener Person beantwortend. Die größten Redner der Vergangenheit und der Gegenwart thun das bis auf den heutigen Tag, bei denen von der „formalistischen Lehrweise" der Schriftgelehrten keine Spur zu finden ist, sondern oft ein prophetisch-poetischer Stil das Scepter führt. So z. B. der größte moderne Prediger Deutschlands, Löhe. Auch der größte Englands, Spurgeon. Man vergleiche auch Demosthenes und Cicero. Auch die Sprüche haben, soweit es die Abgerissenheit der einzelnen Sprüche erlauben, eine ähnliche dialektisch ad hominem sich wendende Art, wie Koheleth. Diese Form liegt in dem Wesen einer lebendigen Dialektik und Didaktik, die Salomo gebrauchen konnte und durfte so gut, als Maleachi in anderer, die Gegner selbst reden lassenden, Form es thut. Vgl. auch z. B. Micha 6. Auch Hos. 6 nach dieser Seite. Auch Habakuks Dialog. Der Inhalt ist folgender:

Überschrift 1, 1.

1. Des Volkes Sünde, 1, 2—2, 17. Israel ist das Volk göttlicher Gnadenwahl. Das mag Israel, von seinem Stammvater auch „Jakob" genannt, sehen an dem gegenteiligen Schicksal des Volkes Esaus, wenn es zum Murren geneigt ist, daß nicht sofort alle Verheißungen sich erfüllen, V. 2—5. Dennoch ist Jehovah Israels herr-

licher Gott. Aber dies Volk ehrt seinen Gott nicht. Vor allem a) die Priester nicht, V. 6--14. Weil nun die Priester Gott verachten, so will Gott auch sie verachten und seinen Fluch auf sie legen, die den mit Levi geschlossenen Specialbund Gottes so schmählich gebrochen haben. Dann aber ist auch b) das Volk voll von Gottesverachtung, lieblos gegen die Brüder, entweiht das Heiligtum durch Ehen mit Töchtern von Götzendienern, durch leichtfertige Scheidung vom Weib der Jugend, entgegen dem Vorbild Abrahams. Das ist vor Gott ein Frevel, obgleich freche Spötter sagen, Gott kümmere sich um dergleichen alltägliche Dinge nichts, 2, 1—17.

2. Der Ruf Gottes zur Bekehrung, Kap. 3.

Zwar der Bote, welcher dem kommenden Jehovah den Weg bereiten soll, wird kommen und hinter ihm der Herr, der Bundesengel selbst, und zwar bald, nach welchem sie in ihrer Selbstverblendung so begehren. Aber solchem Volk kommt er als Richter, der die Guten von den Bösen scheidet und die Bösen richtet. Möge daher das Volk vor allem sich bekehren und diese Herzensänderung in der That beweisen. Denn es kommt ein Tag, wo alle Gottesverächter ausgerottet werden. Den Frommen aber erscheint der Herr als ihre Gerechtigkeit gleich einer Sonne, die unter ihren Strahlen zur Rechten und Linken Heil bringt, Leben und volles Genüge. Doch soll vor dem Erscheinen dieses großen schrecklichen Sichtungsgerichtes Jehovahs ein Elia (Johannes der Täufer, Matth. 17, 10—13; 11, 10—14) kommen, welcher versuchen wird, das Volk zu bekehren, so daß die Väter und Kinder sich gegenseitig zur Bekehrung dienen und helfen, und der Vernichtungsbann des kommenden heiligen Herrn von dem Lande abgewendet wird.

Die Echtheit des Buches ist nicht beanstandet. Mit dieser Weissagung reicht der letzte Prophet des Alten Bundes dem Vorbereiter des Neuen die Hand. Maleachi ist das rechte kanonische Bindeglied, nicht aber sind es die apokryphischen Schriften, welche nur bis in die Makkabäerzeit reichen und den Neuen Bund nicht im Auge haben. Die Apokryphen verdunkeln vielmehr den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament, welcher in Maleachi völlig gegeben ist. Die Apokryphen in den Kanon aufnehmen, auch nur als „Anhang", heißt die Grenze zwischen Gotteswort und

Menschenwort verwischen für das Bewußtsein des Volks. Denn Luthers Überschrift wird nur zu leicht übersehen. Ebensogut könnte man dem Neuen Testament die neutestamentlichen Apokryphen beifügen. Man thut es mit Recht nicht.

Dritte Abteilung.

Die heiligen Schriften (כְּתוּבִים Ἁγιόγραφα).

§ 67. Die Einteilung der Kethubim.

Die Kethubim oder Hagiographen, bei Sirach auch τὰ ἄλλα βιβλία genannt, zerfallen nach Inhalt und Form in drei Abteilungen. I. Die poetischen Schriften Psalmen, Sprüche, Hiob, Hohelied, Klagelieder, Prediger. II. Das prophetische Buch Daniel. III. Die historischen Schriften Ruth, Chronik, Esra, Nehemia, Esther. Das Merkmal, das sie von der Thora des Mose und von den durch amtlich beauftragte in Israel wirkende Propheten verfaßten Geschichtsbüchern (prophetae priores) und den Weissagungsbüchern (prophetae posteriores) unterscheidet und das die Sammler des Kanon veranlaßt hat, sie zu einer, der dritten, Abteilung des Kanon zu sammeln, ist dies, daß diese Schriften für die Entwicklung der Gemeinde Jehovahs nicht die konstitutive Bedeutung des grundleglichen Gesetzbuches Moses haben, daher auch nicht die gleiche alle künftigen prophetischen Erzeugnisse und das ganze Leben des Volkes normierende Stellung in der Theokratie, daß sie aber auch nicht Produkte der erhaltenden und fortbildenden amtlichen Thätigkeit der gottbeauftragten prophetischen Wächter des heiligen Gemeinwesens Israel sind, sondern daß sie hervorgegangen sind von heil. Männern in Israel, welche nicht prophetisch berufen und beamtet, in anderer Stellung standen, aber dennoch so tief in dem Gesetz und den Propheten ihr inneres Leben führten, daß sie von dem Geist der Inspiration gewürdigt wurden, seine außeramtlichen freien Werkzeuge zur Erbauung der Gottesgemeinde zu werden, auf Grund Moses und der Propheten, so daß sie aus dem gleichen Geist der alt-

testamentlichen Inspiration heraus imstande waren, poetische, prophetische und geschichtliche Produkte zu liefern, welche von der *διαδοχή*, der Succession der amtlichen prophetischen Wächter in Israel, als aus Jehovahs theopneustischer Wirkung erflossen und den übrigen Bestandteilen des Schrifttums heil. Geistes homogen anerkannt wurden, so daß sie geeignet waren, für die ganze Zukunft des alt- und neutestamentlichen Volkes Gottes das Mittel der gottgewollten Erbauung zu werden.

Daß auch diese *ἄλλα πάτρια βιβλία* mit zu dem der Gemeinde der Vorbereitung des Heils vermeinten „göttlichen Wort" gehören und daher auch mit Recht von den Sammlern des Kanon dem Gesetz samt den Propheten angereiht wurden, dafür ist uns Christen das höchste Siegel gegeben damit, daß der in Christo erschienene Jehovah-Sohn die ganze vor ihm liegende Sammlung des Kanon, die Hagiographen eingeschlossen, als die „*γραφή*" seines Vaters sich hat maßgebend sein lassen, sich auf sie berief und auf sie sich gründete als auf ein Ganzes, und daß in gleicher Weise gemäß dem Vorgang des Herrn auch die von ihm als Lehrer aller Völker autorisierten Apostel diese gesamte dreiteilige *γραφή* als eine *θεόπνευστος*, gottdurchhauchte, daher auch gotteingehauchte erklärt haben nach jeder einzelnen zu diesen *γράμματα* gehörigen *γραφή*, welche eben darum auch „nütze sei zur Herstellung eines Gottesmenschen, der zu jeglichem guten Werke geschickt ist."

Die poetischen Schriften.

§ 68. Die hebräische Poesie im allgemeinen.

1. Ihr Charakter. Das Volk Israel war das Volk der Religion. Nicht in der eigenen Natur und ihrer Entfaltung in natürlichem Wissen und heldenmäßigem Können, im Kultur- und Staatsleben wurzelte sein Leben und sein Sinnen, sondern in den großen Offenbarungsthaten Jehovahs und seinen Führungen von uran, und in seinen Zeugnissen in der Thora, dieser göttlichen durch Moses prophetischen Dienst ein für allemal gelegten Glaubens- und Lebensgrundlage des ganzen israelitischen Volkstums. Nur der

moderne naturalistisch-evolutionistische Standpunkt kann dies Volkstum und seine Bethätigungen vereinerleien mit den ethnischen Volkstümern, ihrer Bildung und Ausgestaltung und eben damit profanieren, entgegen allen Zeugnissen des Alten wie Neuen Testaments. Das einzig richtige Verhältnis ist klar und anschaulich ausgedrückt in den Worten Pauli Röm. 11, besonders V. 16 ff. Der Christ, dessen Betrachtungsweise ihren Standort nimmt in Christi Person, Werk und Worten, als des Zieles und der Erfüllung der ganzen alttestamentlichen Geschichte, die auf ihn angelegt ist von dem Regenten der Welt, kann gar nicht anders, als das Verhältnis Israels und der Weltvölker in das Bild vom „edlen" und „wilden" Ölbaum zusammenfassen. Damit ist auch das Wesen der hebräischen Poesie, eines Erzeugnisses dieses „edlen" Ölbaumes, festgestellt. Die Poesie Israels kann nur der Ausdruck eines Gemütes sein, das in den Offenbarungsthaten und -worten Jehovahs seine geistige Heimstätte hat. Alles trägt den Stempel des Religiösen und alles Natürliche wird in diesem Lichte der Gottbezogenheit geschaut. Ansätze zur rein weltlichen Dichtung konnten nicht gedeihen. Und die Zeiten der lebendigsten religiösen Erregtheit waren die fruchtbarsten Zeiten der israelitischen Poesie. Ihr Ziel war lediglich Förderung des Glaubens- und Liebeslebens in Jehovah und die Verbreitung der religiösen Offenbarungswahrheit. Amos 6, 5 zeigt, daß die profane Dichtung sich an das Muster der davidisch-religiösen anzulehnen suchte. Sie hatte keine selbständige Wurzel im Volk. Von ihr ist nichts auf uns gekommen. Denn der Kanon ward zu religiösen, d. h. zu Heilszwecken gesammelt und erhalten.

Diesem Charakter konnte nur eine doppelte poetische Form dienstbar werden, die lyrische und die didaktische. In jener sprach sich der Eindruck aus, den das gläubige Gemüt von des großen, heiligen, gerechten, gnädigen und barmherzigen Jehovah-Elohim Walten und Reden von oben empfing, in dieser wurden diese Offenbarungsthaten und -worte des Heiligen und Gnädigen zum Gegenstand der Unterweisung in „Gnomen" und „Sittensprüchen" gemacht zur Beförderung theokratischer Erkenntnis und demgemäß gestalteten Verhaltens. Beide, das lyrische und didaktische Element aber sind nicht selten verbunden. Jenes zeigt sich

selbständig im schîr, dies im maschal. Zum schîr gehören außer den Bestandteilen davon in den historischen und prophetischen Schriften die Psalmen, das Hohelied, die eleg. Klagelieder. Zum maschal die Sprüche Salomos, das Buch Hiob, in welchem auch lyrischer Aufschwung sich findet, und die didaktischen Reden des Koheleth. Die sogenannten „didaktischen Psalmen" sind dennoch „Lied", weil Erzeugnisse des empfindenden Herzens, trotz des belehrenden Inhalts, z. B. Ps. 1; 119. Epos und Drama kennt der Israelit nicht. Denn das Hohelied ist nicht „dramatisch", sondern dialogisch-lyrisch. Ein Drama läßt sich bei ihm nicht durchführen. Zum Epos fehlt die Mythologie in dem Alten Testament, die Götter- und Heldensage. Hier ist vielmehr alles Thatsache. Für das Drama fehlt das ästhetische Kunstinteresse, dazu die Vertiefung in das Natürlich-Individuelle. Dramatische Wendungen finden sich dagegen im schîr wie in den Propheten. Aber Wechselrede mit Wechselhandlung konsequent durchgeführt wie im Drama findet sich nirgend. Auch in Hiob ist nur im Prolog und Epilog Handlung. Im Hohenlied könnte man eine Art „heilige Komödie" im vollen Sinn nur finden, wenn es bewußte Darstellung einer weltlichen Liebschaft wäre. Auch Reuß erklärt sich gegen die Bezeichnung „Drama". Und Schrader in de Wettes Einleitung ebenso. Die dramatische Färbung geben wir Dr. Delitzsch und Dr. Zöckler gern zu. Die wirkliche Dramendichtung ist bei den Juden erst hervorgegangen aus jener „zwitterhaften Verschmelzung des Judentums und Hellenismus", welche Delitzsch mit Recht bei dem alexandrinischen Judaismus findet (Geschichte der jüdischen Poesie 1836, S. 205 ff.).

§ 69. Die Form der heiligen Poesie.

Vgl. dazu Keil § 108. In der alttestamentlichen Poesie findet sich nicht der metrische Rhythmus, die Silbenmessung, der Reim. Dem Hebräer war es mehr um den Gedanken, als um die äußere Form zu thun. Er begnügte sich mit dem Gedankenrhythmus, der in dem „parallelismus membrorum" sich ausprägt, sowie in der Strophenbildung. 1. Man begnügte sich nicht, den Gedanken in einem Satze auszudrücken, sondern in mehreren sich korrespondierenden

Sätzen, ebenmäßigen Gliedern geschah es. In logischer Hinsicht sind diese Glieder entweder gleich und ähnlich (synonym) oder entgegengesetzt (antithetisch) oder fortschreitend (synthetisch). In formeller Hinsicht ist der Parallelismus entweder vollkommen (von gleicher Wortzahl) oder unvollkommen (von ungleicher Anzahl der Worte). Die Verse sind entweder Disticha oder Tristicha, Tetrastícha, Pentastícha. Die Verbindung von drei Distichen zu einem sechsgliedrigen Vers ist die äußerste Grenze.

2. Die Strophenbildung läßt mehrere Versgruppen in ein ähnliches Verhältnis zusammentreten, wie innerhalb des Verses die einzelnen Versglieder, also synonym, antithetisch und synthetisch. Bisweilen grenzen sich äußerlich die einzelnen Strophen ab durch gleichen Anfang oder Schluß, durch Refrains, Kehrverse. Darauf wies zuerst Köster hin, Stud. und Krit. 1831 S. 40 ff. Dann Ewald. In Psalm 42 beginnt jede Zeile (*στίχος*) mit אַךְ, V. 2. 6. 10. Die beiden ersten haben noch gleiche Anfangsverse, V. 2. 3 mit 6. 7. Refrain z. B. Ps. 39, 6. 12. Oder Kehrvers, Ps. 42, 6. 12. Vgl. Häv., Einleitung III, S. 39.

3. Die alphabetischen Lieder sind Verse oder Versglieder mit den Buchstaben des Alphabet gezeichnet und nach ihnen geordnet. Sie beschränken sich auf Lieder und Gedichte lehrenden Inhalts. Diese Bindung durch das Alphabet soll die vollständige Behandlung ausprägen. Schon David wandte diese gebundene Form an. So Psalm 25, 34; 145, doch noch nicht konsequent durchgeführt wie später, z. B. in Psalm 119.

Silbenmessung und Reim sind nicht beabsichtigt, das eine oder andere stellte sich nur von selbst bisweilen ein. So Gen. 4, 23; Psalm 6, 2; 8, 5; Hiob 10, 10. 11. 17; Prov. 22, 10. Nirgend zeigt sich planmäßige Durchführung nach dieser Seite.

Beispiele der verschiedenen Versarten:

1. Synonymer Parallelismus:

Ada und Zilla, höret meine Stimme;
Weiber Lemechs, vernehmet meine Rede. Gen. 4, 23.

Auch äußerlich verdeckt:

Meine Seele schmachtet nach dem starken lebendigen Gott.
Wann werde ich kommen und sehen Gottes Angesicht? Ps. 42, 3.

Oder: Er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd.
Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter.
Luk. 1, 48.

Oder zwei Verse von je zwei parallelen Gedanken:

Der Herr ist mein Licht und mein Heil,
Vor wem sollte ich mich fürchten?
Der Herr ist meines Lebens Kraft,
Vor wem sollte mir grauen? Ps. 27, 1.

Oder nur Satzteile parallel:

Wehe dem Volk, das gegen meinen Stamm sich erhebt!
Jehovah der Allmächtige wird sie strafen,
Am Tag des Gerichts sie heimsuchen. Richt. 16, 20.

Volle Gleichheit des Gedankens ist bei dem synonymischen Parallelismus nicht nötig. Auch dient oft dabei ein Vers dem andern zur Begründung, Erläuterung, Illustrierung.

So 2. Mose 15, 2. 3:

Meine Stärke und mein Ruhm ist Jah, (יָהּ)
Und zur Rettung war er mir da. (לִישׁוּעָה)
Jahve ist ein Kriegsmann,
Jahve ist sein Name.

Sprüche 25, 4. 5:

Weg die Schlacken aus dem Silber!
Das giebt ein Geschirr dem Goldschmied.
Weg den Bösewicht vom König!
Dann steht fest auf Recht sein Thronstuhl.

2. Antithetischer Parallelismus: Spr. 11, 1:

Eine trügerische Wage ist Jahve ein Greuel,
Ein richtig Gewicht ist Gott ein Gefallen.

Verdeckt: Spr. 20, 24:

Vom Herrn sind des Mannes Lebenswege,
Doch der Mensch, was versteht er von seinem Wege?

3. Synthetischer Parallelismus: Ps. 110, 1:

Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Zu meiner Rechten setze dich,
Bis ich geleget deine Feinde zum Schemel deiner Füße.

Die synthetische Art nähert sich schon der Prosa. Im Prediger wiegt die Synthese vor. Ist aber darum noch nicht Prosa.

Der Reim stellt sich ungesucht ein: z. B. Spr. 11, 2 das Schlußwort sadon — kalon. Dann Jes. 5, 7. Dann giebt es viele Wortspiele bei den Propheten, z. B. Micha 1, 10. Dann Onomatopoesien, z. B. der Donner und Blitz nachgeahmt in Psalm 2, 5: b^{e}appo — bach^{a}rono.

Delitzsch machte uns oft auf die Schönheit der prophetischen und poetischen Sprache aufmerksam.

Vgl. endlich in Kaulen eine Probe aus Deutingers (kathol.) Beispielsammlung (Regensb. 1846), wie herrlich die biblischen Gedichte selbst in modischem Gewande sind, z. B. aus Hiob Kap. 39, 19—25:

Gabst du dem Pferde Tüchtigkeit,
Gabst du ihm Glut und Kraft?
Gabst ihm des Sprunges Flüchtigkeit,
Den Mut, der nie erschlafft?
Wie flattert die Mähne so prächtig!
Des Wieherns Getöne wie mächtig!
Wie klirrt der Huf, daß der Boden dröhnt,
Wie jauchzt es dem Ruf, wenn der Schlachtlärm tönt!
Das die Furcht nicht kennt
Und die Flucht
Nicht sucht,
Wenn der Kampf entbrennt.
Wo sauset das Schwert,
Da brauset das Pferd;
Wo der Köcher klirrt,
Und die Lanze schwirrt,
Wo die Schlacht ertönt,
Die Drommete schallt,
Sein Hufschlag erdröhnt
Mit Sturmesgewalt.
Ist der Schlachtruf da,
Und der Kampf ihm nah,
So ruft es haha!
Wer gab ihm die Zier
Und des Kampfes Begier,
Daß es vor Kampfes Ruf nicht zittert
Und das Kampffeld fern schon wittert?

Die Psalmen (תְּהִלִּים).

§ 70. Die Benennungen.

Die gemeinsame Benennung der Psalmen ist תְּהִלִּים, d. h. Loblieder, hymni. Die davidischen Psalmen heißen Ps. 72, 20 תְּפִלּוֹת, Gebete. Beides a potiori. Ursprünglich im engeren Sinn der Wortbedeutung gebraucht. So Psalm 145, 1 und Psalm 17. Andere Bezeichnungen:

1. bezüglich der Bestimmung für Musik und Gesang:

a) מִזְמוֹר Spiellied, Psalm. So Ps. 3—6. b) שִׁיר מִזְמוֹר Sangpsalm, z. B. 48. 66. 83 ꝛc. c) מִזְמוֹר שִׁיר Psalmsang, z. B. 30. 67, vgl. שִׁיר . . . מִזְמוֹר 65. 75.

Der מִזְמוֹר (von זָמַר singen und spielen) ist das Lied, bei dessen Gesang zugleich gespielt wird, besonders mit Cither oder Harfe. Das שיר bei מזמור soll das Singen noch stärker hervorheben. Das לְתוֹדָה (Ps. 100, 1) dabei soll das Lobpreisen hervortreten lassen.

2. Die Instrumentalbegleitung bezeichnen die Beischriften: a) Zum Flötenspiel, Ps. 5. b) Mit Saitenspielbegleitung, Ps. 4. c) Auf Saitenspiel, Ps. 61. d) Auf der Gittith, der philist. Cither, Ps. 8. Das oftmalige Sela soll wohl das Aufrauschen und Einfallen der Musik als kurze Pause des Gesanges bedeuten.

3. Die Tonweise bezeichnen die Beischriften: a) „nach schwermütiger Weise" 53, 1; 88, 1; b) „nach Mädchenweise" (im Sopran), Ps. 46, 1; c) „in der tiefen Oktave", 6, 1.

4. Die Melodie deuten folgende Beischriften an: a) „der Tod macht weiß", 9, 1; b) „Hindin des Morgenrots", 22, 1; c) „verdirb nicht", 57—59. 75; d) „Taube der fernen Terebinthen" oder „stumme Taube in der Fremde", 56; e) „Lilien", 45 und 69; f) „Lilien, das Zeugnis", 80; g) „Lilien des Zeugnisses", 60.

Das scheinen Melodien von Liedern mit solchen Stichworten gewesen zu sein. Luther faßt sie vom Inhalt der Psalmen. Schwerlich durchzuführen.

5. Die liturgische Bestimmung deuten an:

a) „Dem Sangmeister" (55mal). Er hatte das Lied einzuüben. b) „Zum Gedächtnis," wörtlich: zur Darbringung der

askara, d. h. eines Teiles von Speisopfern, damit Gott an den Opfernden gedenke, Ps. 38. 70. c) Psalm 104 „bei einem Dankopfer" zu singen. d) „Auf den Sabbathtag" Psalm 92. e) „Bei Einweihung des Hauses Davids," Psalm 30. f) „Wallfahrtslieder" Psalm 120 ff. Das alah war der übliche terminus von dem pflichtmäßigen Hinaufziehen zu den Festtagen nach Jerusalem. Andere deuten es: Stufenlieder, sofern jedesmal der vorherige Gedanke neu aufgenommen wird, um zu einem andern weiterzuschreiten. Das ist aber weniger in dem alah und ma[a]loth begründet, als das erstere.

6. Die Dichtungsart bezeichnen die Ausdrücke a) „Stichwort-Gedicht". Mit Refrains, Ps. 16. 56—60 (Del.). Oder „Lied tieferen Sinnes" (Keil); b) „Betrachtung" oder „Unterweisung", Ps. 32. 42 ꝛc.; c) „Irrgedicht" oder „Dithyrambus" (lebhaft bewegt) Psalm 7.

Doch ist vieles von dem hier nach den gegenwärtigen Meinungen Gesagten eben nur Meinung ohne Gewißheit. Man bescheide sich!

Die Überschriften sind nicht Vermutungen der Sammler, sondern Beisätze der Verfasser selbst, wie das bis auf die neuere Kritik Vogels, Eichhorns, de Wettes u. s. w. und der Modernen von jeher festgehalten wurde. Nur Theodor von Mopsuestia äußerte schon Zweifel. Für ihre Ursprünglichkeit spricht a) die Sitte der hebräischen und arabischen Dichter, ihre Namen ihren Liedern vorzusetzen. Vgl. auch 2. Sam. 23, 1; Jes. 38, 9; 2. Sam. 22, 2. b) Die Thatsache, daß nicht alle Psalmen Überschriften haben und letztere höchst mannigfaltig sind. Die Sammler hätten ja bei allen ihre „Vermutungen" beisetzen können und hätten keinen Grund zu so mannigfachen Überschriften gehabt. c) Daß schon der nachexilischen Zeit viele unverständlich waren, so daß sie bei keinem der späteren Psalmen mehr gefunden werden. Sie kommen nur in den Psalmen Davids und seiner Sänger vor. Die übrigen Beisätze, welche nichtmusikalischer Natur sind, sondern den Verfasser oder Veranlassung, Bestimmung des Psalms betreffen, werden öfter durch die historischen Bücher bestätigt und harmonieren mit dem Inhalt, werden auch nur aus subjektiv dogmatischen, ästhetischen und kritischen Gründen für unecht erklärt.

Dann: nach welchen Kennzeichen hat der Sammler den einen Psalm dem David zugeteilt, den andern einem andern, viele gar keinem? Vor dieser Frage verstummt selbst der große Ewald. Und warum gewährt man den prophetischen Überschriften so großen Glauben? Alles voll Inkonsequenz. Warum glaubt man den Überschriften der Thontafeln? Antwort! Vgl. dazu Keil § 111, 14. Die Abweichungen der LXX und Peschito sind kein Gegenbeweis. Denn sie tragen das Gepräge subjektiver Einfälle und der Unwissenheit an der Stirn. Vgl. Häv. Einleitung S. 145 ff. Da der gottesdienstliche Gebrauch der Psalmen seit David datiert, so liegt die spätere Hinzufügung der musikalischen und liturgischen Angaben nimmermehr „auf der Hand", wie Hupfeld meint. Die Verfasser läßt Hupfeld auch „nachweislich" unecht sein. Aber diese Redensart, die bei den Kritikern so überaus wohlfeil zu haben ist, läßt nur leider die Begründung vermissen. So ist es noch bis heutigentags z. B. bei Wildeboer, der die „Gründe" der Kritik zusammenfaßt. Als ich sie las, wunderte ich mich nur über die Erbärmlichkeit und Anmaßung dieser „Begründung". Sie wiegt gar nichts. Alle Gründe gegen die Echtheit sind rein innere, die durchaus dem Belieben des Subjekts entspringen und ebenso leicht widerlegt werden können. Z. B. bei Ps. 14. 69. 103, wo Beziehungen auf die „Zerstörung Jerusalems" vorkommen sollen, wo man aber die poetisch bildliche Ausdrucksweise, die wir heute noch gebrauchen, mit der nackten Prosa identifiziert. Oder Ps. 139, wo die Sprache chaldäisch „gefärbt" sein soll. Oder Psalm 5, wo man V. 8 das hechal, das 1. Sam. 1 vom Stiftszelt gebraucht ist, mit Tempel übersetzt. Die Schwäche „der inneren Kritik" zeigten wir schon bei dem Pentateuch, und sie erhellt auch aus dem Widerstreit der Kritiker selbst. So hält z. B. Ewald Ps. 29. 32. 101. 110 für davidisch, Hitzig aber schreibt sie teils dem Jeremia, teils (101. 110) dem makkabäischen Zeitalter zu. Ewald hält 9 und 10 für nachexilisch oder aus den letzten Zeiten des Reichs stammend. Hitzig für davidisch 2c. Genau solch eine Konfusion ist bei den modernen Kritikern. Delitzsch sagte zu unserer Zeit: „Wenn man die Tradition verläßt, weiß man nichts. Wir bleiben zunächst fest bei der Tradition." Das ist auch das einzig vernünftige.

§ 71. Verfasser der Psalmen.

Damit sind wir schon auf die Verfasser der Psalmen gekommen. Die Überschriften machen folgende Verfasser namhaft:

1. Mose von Psalm 90, uralt in Sprache und Inhalt. Wohl von derselben Hand wie Deut. 33, 1. Die Situation ist ganz die der Wüstenzeit. Nur die antitraditionelle Skeptik kann zweifeln. Ein objektiv gültiger Gegengrund liegt nicht vor. Man kann auch Pindars Oden anzweifeln, wenn man will.

2. David von 73 Psalmen (3—9; 11—32; 34—41; 51—65; 68—70; 86; 101; 103; 108—110; 122; 124; 131; 133; 138—145). Er war der Meister und das Vorbild aller Psalmendichtung. Daher der spätere Name des Ganzen „Davids Psalmen" oder „David spricht". Vgl. Tholuck, Psalmen S. 42 und Hengstenberg, Psalmen IV, S. 559 f. Die rationalistische und modern rationalistische wie rationalisierende skeptische Kritik, der die Tradition nichts, das eigene Ich alles ist, hat nach Geschmack dem David teils etliche, teils viele, teils alle bis auf einen, teils alle ohne Ausnahme, dem Vatke, Bibl. Theol. I, S. 292 nachfolgend, abgesprochen und mit Lengerke zu behaupten sich erkühnt, ohne selbstverständlich auch nur einen Schein von Beweis liefern zu können, daß David „überhaupt kein religiöser Dichter gewesen sei". Hitzig nimmt 14 davidische Psalmen an, Ewald 11, Delitzsch später 44, Schultz 17. Riehm mit „voller Bestimmtheit" 10 und andere (!). Bäthgen bisher nur Ps. 18 und den „überarbeitet". Cornill Ps. 24 V. 7—10!! Strack??, König 12, wie es scheint. Aber nicht Psalm 51 (!). Jeder aus „evidenten" Gründen. Das heißt man die beste „Selbstaufhebung". Alle wider einander. Das selbst von Leopold Ranke als völlig glaubwürdig anerkannte Samuelbuch mit seinem (in 2. Sam. 23, 1 ff.) gewaltigen Selbstzeugnis des inspirierten Psalmendichters David existiert natürlich für diese „gewissenhafte Geschichtsforschung" nicht. Es ist alles von dem Verfasser des Samuelbuches erlogen oder von dem sterbenden David selbst. Solche Leute sind für ein geschichtliches Urteil nicht befähigt. Mit ihrer Methode lassen sich dem Virgil seine Gedichte so gut als dem Horaz seine Oden und dem Cicero seine katilinarischen Reden abstreiten. Ja auch den

Thontafeln ihre genannten Urheber. Ist ja doch auch dem Goethe sein Faust abgestritten worden und dem Shakespeare seine Dramen. Alles erst vor kurzem von den großen Geistern unserer Zeit. Und alles aus „evidenten sprachlichen und sachlichen Gründen". Wer es glauben will, der glaube es. Denn ein Glaube ist es hier, wie bei den Psalmen Davids. Mathematische Beweise giebt es auf diesem Gebiete nicht. Und dabei war auch niemand von uns, als diese Psalmen geschrieben und ihre Überschriften beigesetzt wurden. Wir ziehen den vernünftigen Traditionsglauben, ohne den alle urkundliche Geschichte zusammenfällt, dem subjektiven Selbstglauben vor, da man sich doch einmal entscheiden muß.

3. Salomo von Ps. 72 und 127. Beide durch ihren Inhalt die traditionelle Überschrift bekräftigend. Vgl. Häv. Einleitung S. 247 f. das nähere.

4. Asaph, Levit und Sangmeister Davids und berühmter Psalmendichter (1. Chron. 6, 24; 15, 17; 16, 5. 37; 2. Chron. 29, 30; Neh. 12, 46) ist Verfasser von zwölf Psalmen. Unmittelbar nur von sieben, von 50, 73, 77, 78, 80—82. Die andern fünf sind von späteren Asaphiten, 74, 75, 76, 79, 83. Nachweis bei Hävernick S. 213 ff., vgl. auch Delitzsch zu Ps. 50.

5. Die Söhne Korah, ein vom Leviten Korah (Ex. 6, 21 f.; Num. 16, 1. 35) abstammendes Sängergeschlecht, dessen Haupt zu Davids Zeit Heman war (1. Chron. 6, 16 ff. 9, 19). Es versah noch zu Josaphats Zeit den Tempelgesang (2. Chron. 20, 19). Diesen gehören zehn Psalmen, 42. 44—49. 84. 85. 87. — Ps. 42. 44. 84 gehören Davids Zeit an, Ps. 45 der salomonischen, Ps. 47 und 48 der Josaphats, Ps. 46 und 47 der Hiskias. Ps. 49 und 85 ohne historische Beziehung (Keil).

6. Der Esrachite (1. Kön. 5, 11 [30]) Ethan und Heman für Ps. 88 und 89. Die Überschrift לבני קרח kann nicht den Verfasser bedeuten, weil Ethan nicht Korachit war 1. Chron. 6, 29 ff. und weil das למנצח bei allen Psalmen am Anfang steht und dann erst der Verf., wie auch bei Ps. 88. Daher ist „Psalm der Söhne Korah" in Ps. 88 kein Bestandteil der ursprünglichen Überschrift, sondern von dem Sammler der Überschrift vorgesetzt, um die Anreihung an die Psalmen der Korachiten zu motivieren (Keil). Vgl. auch Delitzsch zu Ps. 88.

7. Anonymer Psalmen sind es 50. Davon 91—100 aus der Zeit von Salomo bis Exil aus Zeiten großer Katastrophen. Näheres mit Sicherheit nicht zu sagen. Ps. 119 wohl von Esra (Keil). Vgl. die Begründung bei Hävernick, Einl. S. 248 ff.

Makkabäische Psalmen nahmen die Rationalisten und nehmen die Modernen mit Vorliebe an. Aber nachzuweisen ist das nicht. Auch Delitzsch wies sie zu unserer Zeit entschieden ab. Wenn er später auch hier nachgiebiger wurde, so ist der Grund dafür wenigstens keine Beweisführung, sondern zunehmende Skepsis. Auch wir finden keinen Anlaß zu dieser Annahme, obgleich an sich die makkabäische Erhebung wohl noch zur Psalmendichtung fähig gewesen sein könnte. Aber wenn auch dieselbe Psalmen hervorgebracht hat, so sind sie uns doch nicht erhalten, da der Kanon damals bereits geschlossen war laut Sirach, und eine Neueinfügung nach dem Ersterben der Prophetie ohne prophetische Legitimation unmöglich gewesen wäre. Konnte doch selbst ein so selbstbewußtes Buch wie das des ben Sirach nicht mehr in den Kanon gelangen, da man kein prophetisches Urteil eigenmächtig sich zutraute. Vgl. den Beleg dafür selbst in geringfügiger Altarangelegenheit in 1. Makk. Kap. 4, 46. Vgl. auch unsere Geschichte des „Kanon" in dieser Einleitung.

§ 72. Die Einordnung der Davidpsalmen in Davids Leben und die andern Psalmen.

Aber finden denn die traditionell dem David zugeschriebenen Psalmen auch eine genügende Grundlage in seinem Leben? Diese Frage hat für die Kritik weit mehr Berechtigung als die Fragen, ob die Sprache der Psalmen in Davids Zeit passe. Denn diese Sprachserwägungen sind, wie längst gezeigt, die allerunsichersten und völlig der mangelhaften Spracheinsicht, ja dem Gefühl des einzelnen Subjekts anheimgegeben, wie schon die babylonische Verwirrung der Kritiker beweist, die alle lediglich auf diesem Boden entscheiden, den man die „innere Kritik" nennt und der zumeist mit dem Sprachvorrat und der Diktion zusammenfällt.

Wir wollen sehen, wie weit wir nach den Winken kommen, die uns einst Delitzsch hier gab.

Die meisten der Davidspsalmen gehören der Saul'schen Verfolgungszeit an. Wir reden daher zunächst

I. von den Psalmen Davids aus der Saul'schen Zeit. Wir verstehen darunter die von David in der Zeit seiner Verfolgung durch Saul abgefaßten. Vor dieser Zeit war David Hirte. Hat er nicht schon da Psalmen gedichtet und gesungen? Er spielte doch da schon den kinnor. Zu Texten für sein Saitenspiel hat es ihm wohl nicht gefehlt. Die Natur konnte ihm ein tausendfacher Text sein. Doch gingen wir irre, wenn wir aus dieser Zeit Psalmen im kanonischen Psalmenbuch suchten. Etwa wie Hitzig in Ps. 8 den Hirten David vermutet. Delitzsch sagt: „Wie das Neue Testament keine Reden des Herrn — die Worte des zwölfjährigen ausgenommen — vor der Jordantaufe und wie es keine Schrift der Apostel vor dem Pfingstfest, so hat auch das Alte Testament keine Lieder Davids vor seiner Salbung." Erst seit David der Gesalbte Jehovahs ist, wird er der liebliche Meistersänger Israels, 2. Sam. 23, 2 ff., auf dessen Zunge das Wort Jehovahs ist. Aber sind nicht wenigstens Psalmen Davids aus der Zeit zwischen seiner Salbung und dem Beginn der Saul'schen Verfolgung auf uns gekommen? In diese Zwischenzeit fällt ein Ereignis, die Erlegung des philistäischen Riesen, die ihn zum Gesang begeistern konnte. Und wirklich überschreibt die LXX den Psalm 144 (143 in ihr): *Πρὸς τὸν Γολιάδ* und hängt hinter Ps. 150 einen überzähligen an, in dem David als Sieger über Goliath auftritt. Aber jene Überschrift sagt nichts mehr, als daß Ps. 144 in einem Geschichtswerk zu lesen war als freie Darstellung der Empfindungen, die David vor dem Zweikampf hatte, wie er denn großenteils nur eine Reproduktion davidischer Originalstellen ist. Und dieser Psalm 151, der gar keine Gebetsanrede enthält, sondern eher ein Skolion heißen könnte, will gar nicht von David verfaßt sein. Er heißt *ἰδιόγραφος εἰς Δαυίδ*, d. h. so angelegt, als ob von David eigenhändig geschrieben. Es giebt keinen Psalm, den jenes Ereignis hervorgebracht hätte. Es ist auch leicht erklärlich. Ein demütiges und weises Herz wie das Davids mußte durch das maßlose Lob jener Frauen in seinen Selbstäußerungen gehemmt werden. Und das neidische Auge Sauls wirkte dazu mit. Erst die späteren Leiden, die den künftigen König Israels zu

vollenden bestimmt waren, setzten sein Charisma in Bewegung. Die Liederernte entsprießt aus einer Thränensaat. Der Inder sagt: „Das Lied stammt aus dem Leid.“ Welches sind nun die Lieder, die das Leid der Saul'schen Verfolgung hervortrieb? Hitzig sagt: Wenn es in geschichtlichen Dingen irgend eine Gewißheit giebt, so dürfen wir von vornherein überzeugt sein, daß im Psalmenbuch echt davidische Gedichte enthalten seien. Das läßt sich besonders von der Saul'schen Verfolgungszeit erwarten. Aber wie sie finden? Delitzsch sagt: „Es wäre schlimm, mit Hypothesen zu beginnen. Wir betreten, wie alle wahre Forschung, zunächst den Weg der Tradition.“ Neun Psalmen sind uns als aus jener Zeit stammend ausdrücklich überliefert, zwei im ersten Psalmbuch, sechs im dritten, einer im fünften. Wir stellen sie in ihrer ungefähren chronologischen Folge zusammen.

1. Psalm 7, ein Schiggajon Davids, das er sang Jehovah betreffs Kusch' des Benjaminiten.

2. Psalm 59, als Saul sandte und man das Haus bewachte, ihn zu töten.

3. Psalm 56, als ihn ergriffen die Philister in Gath.

4. Psalm 34, als er sich wahnsinnig stellte vor Abimelech, und dieser ihn forttrieb und er entkam.

5. Ps. 52, als Doëg, der Edomiter, kam und Saul anmeldete, David sei hingegangen ins Haus Ahimelech.

6. Psalm 57, als er flüchtig war vor Saul in der Höhle.

7. Psalm 142, als er in der Höhle war.

8. Psalm 63, als er sich in der Wüste Juda befand.

9. Psalm 54, als die Siphiter kamen und Saul anzeigten, daß David sich bei ihnen versteckt habe.

Diese Angaben können sehr wohl von David selbst stammen. Die von Ps. 54 stimmt sachlich mit der Angabe 1. Sam. 23, 19; 26, 1. Von einer „Gefangennehmung“ in Gath erzähle 1. Sam. nichts, meint man. Aber 1. Sam. 21, 14 ist er „unter ihren Händen“. Sie wollten ihn also binden und hatten dazu die Hände an ihn gelegt. Vielleicht wurde er wirklich kurz eingesetzt. Aber Achis, der mit seinem nomen dignitatis auch Abimelech hieß, wollte ihn laut V. 15. 16 ganz weg aus seiner Nähe haben. So

ließ man ihn laufen. Vgl. den andern Psalm aus der Erinnerung an diese Situation, Ps. 34.

Doch könnte Ps. 54 auch aus einem dem Buch Samuels zu Grunde liegenden Werk seine Überschrift haben, in welches nach damaliger Sitte Lieder eingewebt waren, wie es von der Chronika her sich bestätigt.

So oder so gedacht, ist doch keinerlei Grund an der vollen Echtheit dieser Überschriften zu zweifeln. Auch Delitzsch sagte: „Die Glaubwürdigkeit der Überschriften hat keine absolute Gewähr, aber bedeutende Stützen."

Die weitere Aufgabe einer vernünftigen, nicht lediglich subjektiv konjekturellen Kritik kann nun nur die sein, das Innere dieser Psalmen darauf zu prüfen, ob sie das zunächst kraft der fides historica festzuhaltende Überlieferungszeugnis insoweit bestätigen, daß kein evidenter sachlicher Grund demselben entgegensteht. 1. Fassen wir die in diesen Psalmen sich offenbarende Gesinnung ins Auge, so ist es genau dieselbe, die David, den Rockzipfel Sauls in der Hand haltend, 1. Sam. 24, 16, ausspricht: „Es erweise sich Jahve als Richter und entscheide zwischen mir und dir. Und er sehe drein und führe meine Sache und spreche mich frei aus deiner Hand." Hohe Gewissensfreudigkeit, Verabscheuung der Ungerechtigkeit, Verzicht auf alle Selbstrache und Selbsthilfe, Erwiderung des Bösen mit Gutem, Anrufen der göttlichen Entscheidung und Ruhen in ihr allein, das ist der ethische Grundcharakter dieser neun Psalmen.

2. ist ihnen gemein, daß der Sänger das eigene wie der Feinde lebensgeschichtliches Geschick in konkretem ratschlußmäßigem kausalem Zusammenhang anschaut mit dem Ausgang der beiden Gegensätze in der Weltgeschichte überhaupt. Vgl. 63, 12; 7, 9; 56, 8; 59, 6; 57, 10. Diese von aller Selbstsucht abgelöste objektive Anschauung hat ihren Grund in der Erkenntnis von der unendlichen Bedeutung der Person des „Gesalbten Jahves", dessen erste Darstellung in Miniatur er ist. Die Geschichte des maschiach ist das Centrum der Geschichte Israels, und das Geschick der Einzelnen und Völker ist bedingt durch ihre Stellung zu ihm. Das gilt in seinem Maße schon von dem Maschiach David. Eine erhabene Selbstbeurteilung im Licht der Verheißung, z. B. Gen. 49, 9—10, die sich in ihm begann zu erfüllen.

3. Die Physiognomie dieser Psalmen entspricht in vielen Anzeichen der damaligen Lage Davids. Neben dem kinnor lag ihm damals nichts näher als das Kriegsgerät, 7, 11; 59, 12; 7, 13; 49, 8; 57, 5. Dem Aufenthalt in der Wüste entspricht das Bild von Schläuchen, in welche Gott die Thränen der Leidenden sammelt, 56, 9; das Bild vom hungernden Löwen, 34, 11; der Wunsch, daß die Feinde seiner, des Gesalbten, die Beute der Schakale werden möchten, 63, 11; und anderes mehr.

4. Die kühnen Bilder von Gott der festen Burg, 59, 10 und vom Schatten der Flügel Jahves, 57, 2; 63, 8 sind so original, daß sie nur David erfunden haben kann. Das kühne Gebetswort: עִירָה, wach auf, 7, 7; 59, 5 und הָקִיצָה, 59, 6, ist aus des bedrängten Davids Glauben geboren. Das „Land der Lebendigen" ist ein zuerst in diesen Psalmen auftretender Begriff, 52, 7; 142, 6; vgl. 56, 14.

5. Auch außerdem enthalten diese Psalmen Altertümliches und Eigentümliches genug.

Vgl. näheres in der später folgenden Betrachtung einzelner Davidspsalmen!

II. Die Psalmen des Anathems und der Messianität. Es ist kaum denkbar, daß David in den zehn Jahren seiner Verfolgungszeit, die von den sechzehn Monaten des zweiten philistäischen Aufenthalts beschlossen wird, nur jene neun Psalmen gedichtet haben sollte, welche uns durch ausdrückliche Überschriften als solche aus der Saulszeit bezeichnet sind. Delitzsch erklärte 1856 noch folgende zwölf für Früchte jener Leidenszeit: Ps. 11. 13. 17. 22. 25. 31. 35. 40. 61. 64. 69. 109. Daß nur jene neun Psalmen Überschriften über die Lage Davids haben, mag sich am leichtesten dadurch erklären, daß nur sie in dem annalistisch-prophetischen Geschichtswerk, das verloren ging, an Ort und Stelle der betreffenden Situation in Davids Leben nach guter Kunde aufgenommen waren, wie dies in unserem Samuelisbuch heute noch bei Psalm 18 der Fall ist. Vgl. 2. Sam. 22, wo wir ein Beispiel haben, wie die Lieder in die alten Geschichtswerke der Propheten eingefügt waren. In den genannten zwölf neuen Davidspsalmen findet sich wesentlich der gleiche Gedankenkreis und Gedankenausdruck, wie in jenen ersten neun. Sie

sind durchzogen von Wüstenbildern, von Anspielungen auf die Thora, die 40, 8 die Buchrolle genannt wird, und haben manches mit jener ersten Gruppe ausschließlich gemein. Eine besondere Eigentümlichkeit ist in Ps. 11. 17. 22. 34. 65 die Häufung der gravitätischen düsteren Suffixa, wie בִּי in der ersten Gruppe Ps. 59. 56, sagt Delitzsch. Es sind Psalmen in rollendem und grollendem Stil. Besonders eigentümlich aber ist ihre psychologisch-ethische Haltung, sowie die dogmatisch-christologische.

Der zeitlich erste Psalm dieser zweiten Gruppe ist wohl Ps. 11, mit Ps. 7. 59 der ersten Gruppe gleichzeitig. Die zeitlich letzten Psalmen scheinen dagegen Ps. 61. 31. 40 zu sein. Die Endpunkte der von diesen Psalmen gebildeten Linien sind Gibea und Ziklag. Zwischen diesen beiden Endpunkten entbrennt Davids Zorn über seine Feinde immer heftiger. Nur Ps. 13. 25. 22 halten sich in den Schranken stiller Trauer und Bitte. In den andern Psalmen schleudert David furchtbare Anatheme. In einigen spricht er das Fluchgeschick seiner Feinde mit prophetischer Gewißheit aus, Ps. 7. 64. 11. 63. 52. In anderen gestaltet sich die Strafverkündigung zum Gebet, das Gottes Fluch und die Weise der Verwirklichung desselben herabfleht, 17. 13; 54, 7; 56, 8. In andern endlich tritt direkte Anwünschung auf, 35. 69. 109. In Ps. 109 zählte schon die alte Kirche dreißig Anathemen.

Wie sollen wir diese Anatheme psychologisch und ethisch auffassen? Hupfeld führt sie auf die ungebrochene Natürlichkeit, auf sündige Rachsucht zurück. Tholuck läßt wenigstens unheiliges Feuer in das Heilige sich mischen. Hengstenberg läßt alle Flüche Ausdruck der heiligen Entflammtheit für Gottes und seines Reiches Ehre und Abscheu gegen die Gottlosigkeit der Feinde Jehovahs und seiner heiligen Ordnungen und Maßnahmen sein und aus Verlangen nach göttlicher Vergeltung hervorgehen. Mit Recht. Denn es redet hier derselbe David, der Ps. 7 Gottes Rache auf sich herabruft, wenn er sich der Rachsucht gegen seine Feinde schuldig gemacht; und sein ganzes Benehmen gegen Saul, seinen Hauptfeind, trotz der Zumutungen seiner Umgebung an ihn steht in direktem Gegensatz zu der Annahme persönlicher Rachsucht. Bei ihm ist alles Eifer für seines Gottes Ehre und dessen

zur Verwirklichung der Heilszukunft in der Gegenwart getroffene Maßnahmen, zu denen auch der Bestand des gottgesalbten Königs der Zukunft gehört in seiner Person. Auf solcher Höhe rein sachlicher Betrachtung steht unsere Zeit nicht. Die Feindschaft gegen seine Person erscheint ihm gegen Jehovah gerichtet, um sein Gnadenwerk zu vereiteln. Wer auf dieser Höhe nicht steht, auf der hingegen die Apostel und die Reformatoren standen, der schweige und bescheide sich. Man denke an die Verwünschungen des Galaterbriefs Kap. 1, an das ἀποκόψονται in 5, 12, an Christi „Wehe", von Pinehas und Elia am Kison zu schweigen. An Johannis bitteren Ernst in 2. Joh. Es ist ein Geist des Eifers bis zum Brennen im Alten wie im Neuen Testament. Doch eine relative Unterscheidung ist laut Luk. 9, 55 nicht abzuleugnen. Seit die allumfassende Liebesthat der Erlösung geschehen und der entsetzliche ewige Hintergrund des Fluches Gottes und des Anathems enthüllt ist, dessen Tragweite ein David noch nicht ermessen konnte, sind solche Fluchworte wie 69, 29 aus Menschenmund, der seiner eigenen Unwürdigkeit voll bewußt ist und unter „Gerechtigkeit" vor Gott nicht jene relative alttestamentliche verstehen kann, nicht mehr möglich; ja selbst der, dem als Richter über Lebendige und Tote der Fluch ebenso rechtmäßig zusteht, wie das „Gesegnet", betet der höchsten Versündigung gegenüber Gottes Heilsrat am Kreuz: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun." Erst wenn alle Gnadenanerbietung erschöpft ist, wird er sprechen: „Hinweg, ihr Verfluchten!" Seines Geistes Kinder sind wir im Neuen Testament. Freilich liegt, mit Luther zu reden, als Kehrseite in den drei ersten Bitten des Vaterunsers zugleich ein Fluch verborgen gegen die, welche Gottes Namen, Reich und Willen boshaft widerstehen. Und es können Situationen im Reiche Gottes kommen, wo, wie Luther sagt, der Christ im heiligen Geist auch fluchen kann und muß. Aber doch wird dies mehr auf die Sache als auf die Person gerichtet sein und nur bedingt gegen diese letztere.

Jedenfalls aber ist unsere weichliche Theologie, die von jenem verzehrenden Eifer um Gottes Ehre, Namen, Reich, Wort keine Spur an sich hat und es für christliche Liebe hält, Arm in Arm mit vergeblich vermahnten offenen Irrlehrern und Verfälschern gött-

lichen Wortes, Arianern, ja Ebioniten zu marschieren in socialen Kongressen, Evang. Bund, Gustav-Adolf-Vereinen und mit solchen zusammen raten und thaten zu dürfen wähnt, und deren höchster Grundsatz ist das „gebildete Christentum", das in „parlamentarischer Höflichkeit" die Kriege Gottes und seines Christus führen zu müssen glaubt, von der Auslegung Luthers im ersten Gebot so weit entfernt, daß ihr überhaupt jedes Recht, ja jede Befähigung abgesprochen werden muß, über die sogen. „Rachepsalmen", besser „Anatheme" Davids, des auserwählten Knechtes Jehovahs, ein der Beachtung würdiges ethisches Urteil zu fällen.

Nirgend aber ist im Alten Testament das Leiden Jesu Christi in so sprechend ähnlichen Zügen dargestellt und ausgesprochen, als in dieser zweiten Gruppe davidischer Psalmen. Sie tragen damit christologisches, messianisches Gepräge. Der sterbende Erlöser betet in den Worten dieser Psalmen und drückt ihnen so das Siegel der Prophetie und der Erfüllung in seiner Person auf. Die Evangeliengeschichtsschreibung gerät in Worte dieser Psalmen hinein und zeigt sie als erfüllt in einzelnen Vorgängen des Lebens Jesu. Bald werden sie als Worte Davids, bald als die des Christus citiert. Wir können nun in ihrer Beurteilung den zeit- oder erfüllungsgeschichtlichen Standpunkt einnehmen. Letzterer gebührt ohne Zweifel dem gläubigen Christen. Der alttestamentliche Gelehrte wird ihn zu vermitteln suchen mit dem zeitgeschichtlichen und fragen: Woran dachte David, als er diese messianischen Psalmen dichtete? Dann aber als christliche, im Glauben stehende, von der Erfüllung aus sie betrachtende Theologen werden wir fragen: Was sollte David nach der inspiratorischen Intention des heil. Geistes mit diesen Worten sagen? Beides ist nicht immer ein und dasselbe. Das Bewußtsein der Propheten blieb oft weit hinter der Absicht des durch sie redenden heil. Geistes zurück, so daß sie selbst das, was der Geist durch sie sprach, zum Gegenstand ihres näheren Forschens machten, wie Petrus uns sagt. Stellen wir uns zunächst auf den zeitgeschichtlichen Standpunkt des „Propheten" David selbst! Das erste, von dem eigenen Herzen und weltlichen Sinn des Volkes, daher unter Mißbilligung Samuels und Jehovahs erbetene und von Jehovah dem Volk in Ungnade bewilligte Königtum (wie Bileam

auch von Jehovah in Ungnade die Bewilligung seines Weges erhalten hatte) erwies sich eben darum auch als eine Fehlgeburt. So mußte denn alle Heilserwartung der Gläubigen in Israel von neuem in die Zukunft ausblicken und an das erst im Werden befindliche gottgewollte Königtum sich heften. David selbst mußte sich in ganz anderem, universalerem Lichte erscheinen, als vorher. Bisher war er ein Gläubiger in Israel wie die andern. Nun war er durch Gottes Auswahl und Salbung die Person geworden, der sich das bisherige Harren, ja sein eigenes, zuwandte, von dem die ganze Heilszukunft abhing, welche durch die Verheißungen Gottes an die Väter und durch Mose dem Volk der Heilsvorbereitung in sichere Aussicht gestellt war. Sein Ich war nun ein doppeltes, das subjektive Ich des harrenden gläubigen Israeliten und das objektive des erharrten Trägers der Verheißung. Er ward sich Subjekt und Objekt zugleich. Sein königliches Amt mußte ihn in seinen eigenen Augen heilsgeschichtlich bedeutsam, zum Vertreter der Heilsidee Jehovahs machen. Er unterschied scharf sein individuelles und sein amtliches Ich. Daher das Recht der Anathemen, von denen wir redeten, und doch sein gutes Gewissen dabei. Daher aber auch seine messianischen Psalmen. In seiner messianischen Selbstschau haben wir die psychologische und geschichtliche Grundlage, an welche der inspiratorische Geist in ihm anknüpft. Nicht der „ideale Gerechte" redet in diesen Psalmen, wie Hengstenberg meint. In diesen Psalmen redet der wirkliche David selbst als der durch Leiden zum Thron aufsteigende König, vgl. Ps. 31, 17; 69, 18; 109, 28; 35, 27; vgl. 61, 7. In dem Geschick dieses einen Gerechten war die Zukunft Israels beschlossen, obgleich er noch nicht der schließliche, sondern der Anfangsmessias war. Aber der Geist Christi wohnte in ihm und die Leiden und die Herrlichkeit des Zukünftigen schatteten sich in ihm nach seinem Maße ab. Daher die Übereinstimmung mit dem größeren Gegenbild, wenn wir auf dem erfüllungsgeschichtlichen Standpunkt rückwärts blicken.

Der Heilsgott Jahve, den Vater und Sohn noch in sich beschließend und nur im Engel Jahves auseinandertretend, hat die alttestamentliche Geschichte zur Vorgeschichte des menschgewordenen Jesus, Jehovah-Sohn, gestaltet. Und der Geist Jehovahs, des

Vaters und Sohnes, hat die alttestamentliche Schrift zur entsprechenden bleibenden Darstellung dieser typischen Vorgeschichte in ihren Personen, Thaten und Reden werden lassen. Sie bezeugt von der Basis der geschichtlichen Gegenwart aus die Zukunft, zunächst indirekt, indem die Schrift die weissagende Vorgeschichte selbst wiedergiebt und in den Wortweissagungen abspiegelt. David ist hier eine der hervorragendsten Personen. Er ist der Inhaber des Thrones, der in dem von ihm kommenden anderen David zum Thron einer weltumfassenden ewigen Herrschaft werden soll, wie schon Jakobs Segen grundlegend verkündet. Seine Geburt in Bethlehem, seine Salbung im dreißigsten Jahr, seine Bewährung im Kampfe mit Goliath, seine Flucht vor dem ihm feindlichen König Israels, sein Gang über den Kidron in tiefster Niedrigkeit, seine Erhöhung zum König Israels und Herrn von Völkern: alles ist typisch und wiederholt sich in potenzierter Antitypik in Jesu Christo. Aber Gott hat auch einzelne Momente von typischer Bedeutung seinem Lebenslauf eingestaltet. Ja mehr noch als das. Wenn David in die Sphäre des πνεῦμα erhoben sich selbst anschaute, so sah er sein Leben und Widerfahren plötzlich in einer seine Individualität weit überragenden Verklärung in seinem Gegenbild, an das er kraft der Verheißungen Jehovahs glaubte. Dies selbst tauchte vor ihm auf und nahm in potenzierter Gestalt die Züge seiner Person an. So hat der Geist, wie Delitzsch sagt, „der seine unaussprechlichen Seufzer in die Gebete der Gläubigen mischt, der Selbstaussage des Lebens Davids Züge eingewoben, welche die Schranke des Typus durchbrechen und gewisse Psalmen dieser Gruppe zu typisch-prophetischen, direkt prophetischen machen, bei denen sich David bewußt war, daß er vom Geist getrieben Worte sprach, die sich mit dem Thatbestand seiner Person und seines Erlebens nicht deckten.“ Der Geist der Inspiration schränkt sich eben nicht ein, wie Hofmann meinte, in die Enge der typischen Geschichtlichkeit der jeweiligen Gegenwart, so daß die Weissagung nur zur Selbstaussage dieser würde, sondern er nimmt auch die Gegenwart bisweilen zur motivierenden Basis, um sich zu erheben in Höhen und Fernen, welche in der Gegenwart noch nicht sichtbar angelegt sind. So z. B. im Segen Jakobs bei dem „Schilo“ und bei den Weissagungen eines

Jesaia. Das ist das Wahre in Hengstenbergs „Christologie“: es giebt auch direkt prophetische Weissagungen. So auch Delitzsch 1856.

III. Psalmen Davids des Königs. Bisher kamen 21 Davidspsalmen in Betracht. Es erübrigen außer etwaigen anonymen noch 52. Unter diesen haben nur Ps. 3. 18. 30. 51. 60 historische Umstände in Überschriften. Einige historische Angaben der LXX sind ohne Wert. Jene 52 Psalmen zerfallen nach Gleichartigkeit des Inhalts in folgende Gruppen:

1. Auf das Heiligtum bezügliche, vor allem die Überführung der Bundeslade betreffende: Ps. 64 (?) 101. 110. 131, 15. Ps. 132 ist aus der Zeit der Reichsspaltung und nicht Davids eigenes Erzeugnis, wird ihm auch nicht zugeschrieben. Ps. 122. 133 unterscheidet Delitzsch als Davidspsalmen von echten Davidischen. Aber diese Unterscheidung ist grundlos und das לְדָוִד der Überschrift willkürlich entwertet. Es besteht kein Grund, diese Psalmen dem nachexilischen Jerusalem zuzusprechen. Delitzsch selbst fühlte diese Willkür, indem er hinzufügt: „obgleich wir gegen unsere Kritik selbst mißtrauisch sind.“ Das war doch ehrlich. Ps. 105 und 106 gehören auch dazu. Ihnen ist 1. Chron. 16 die Mosaik von Psalmen entnommen, mit welcher der Chronist den David Gott preisen läßt auf Moria, nach Niedersetzung der heiligen Lade daselbst. Der Chronist giebt eben nur einen kurzen Auszug aus den von David dafür gedichteten Psalmen.

2. Psalmen aus Anlaß der großen Verheißung Gottes an David, 2. Sam. 7. Ps. 30 leitet dazu über, den David nach schwerer Krankheit bei Einweihung seines Palastes dichtete, den er nach 2. Sam. 5, 12 als Pfand der Festigkeit und Hoheit seines Reiches betrachtete. Als er dann Jehovah einen Palast bauen wollte, kam Nathan seinem Vorhaben mit den in 2. Sam. 7; 1. Chron. 17 berichteten Verheißungen zuvor, was in Ps. 89 und 132 besungen wird, die nicht von David selbst sind. Von David selbst sind nur wenige mit Beziehung darauf. Von Ps. 2 ist wenigstens nicht gesagt, daß er von David sei. Aber er kann es sein. Aber Psalm 138 ist ein hieher gehöriger Davidspsalm. Ps. 144 aber wird nicht hieher gehören. Unverkennbar aber (2. Sam. 7) Ps. 18 und 20. Ebenso Ps. 21. In Ps. 118 überschaut David

sein langes an Gottes Gnadenbeweisen reiches Leben in seinen Leiden und V. 5—19 konzentriert er alle Großthaten Gottes, die ihn gerettet, zu dem Gesamtbild einer Wunderrettung. 2. Sam. 22 liegt dieser Psalm in anderer Recension vor, wohl in der Gestalt, die dieser Psalm als Gemeindelied erhielt. Ps. 20 und 21 sind ein Zwillingspaar. Jener ein Bittpsalm des Volkes bei des Königs Auszug in den Krieg, dieser ein Dankpsalm bei seiner Rückkehr. Die zwei letzten gehören zugleich zu der folgenden Gruppe.

3. Psalmen aus Anlaß des syrisch-ammonitischen Krieges oder solche, die sich auf auswärtige Kriege beziehen. Jener endete mit Eroberung Rabbas und der Unterwerfung des damascenischen Syriens. Ps. 68 ist bei Beginn des Krieges gedichtet. Auf ihn deutet Ps. 18 zurück. Auf ihn bezieht sich Psalm 20 und 21. Auf ihn auch Ps. 60. Ebenso Ps. 108, ein Wiederhall von Ps. 57 und 60. Auch Ps. 9 und 10, von LXX zu einem Psalm zusammengezogen, gehören als Siegespsalmen hieher. Es sind auch zwei Hälften eines Ganzen, auf 21 alphabetische Tetrastichen angelegt, aber nicht durchgeführt. Ps. 124 gehört auch in diese gefahrvolle Kriegszeit.

4. Psalmen aus Anlaß des Ehebruchs Davids. Es sind Ps. 6. 32. 38. 51, die ersten der sieben Bußpsalmen. Wohl im Angstjahr verfaßt. In 6 und 38 hören wir David um Vergebung ringen. Im Ps. 51 ist schon innerer Friede. Nur fehlt noch das Schmecken der Gnade. In Ps. 32 fühlt er sich wieder in vollem Gnadenstand. Dieser Psalm hat paulinische Klarheit.

5. Psalmen aus Anlaß der absalomischen Verfolgung und der Bedrängnis durch sonstige äußere Feinde, Ps. 3. 4. 23. 26. 62. 39. 41. 55, 28. 140 und 58. (Nach Inhalt, Stil und Ton sind die zwei letzten dunkel.) Vielleicht auch Ps. 5 und 27. Dann Ps. 141. 143. 83. Es ist gar kein triftiger Grund hier das לדוד zu entwerten. Entweder die Tradition ehren oder bei allen Psalmen verwerfen. Die allgemeinen „inneren Gründe" sind wertlos, weil rein subjektiv und widerlegbar.

6. Psalmen Davids allgemeinen Inhalts, ohne zeitgeschichtlichen Hintergrund. So Ps. 8. 29. 19. 65. 145. 103. 139. Ps. 16 in schwerer Krankheit bei deren Wendung, Ps. 12

und 14. Vgl. Ps. 53. 36. 37, welche die allgemeine Zeitgestalt spiegeln. Ps. 37 ist der fünfte der alphabetischen Psalmen Davids.

„Diese 55 altdavidischen Psalmen tragen wesentlich gleiches Gepräge, Innigkeit mit vorwiegend elegischer Stimmung, idealer Natürlichkeit, künstlerischem Maß. Edle, gewählte Sprache. Nur bei dem wüsten Treiben der Gottlosen wird sie spröder, härter, ungefüger, voll Dissonanzen" (Del.), Ps. 17; 10, 2—11; 140; 58; 36, 2 f. Sie rollt wie Donner, das amo und emo häufend, wo David Gottes Gericht verkündet und von seinen Feinden spricht, 17, 10; 35, 16; 64, 6. 9; 59, 12—13; 56, 8; 21, 10—13; 58, 7.

In allen diesen Psalmen regt sich das messianische Element (Del.). Doch sind sie vorherrschend typisch, ausgenommen Ps. 110. Hier hat David den Messias scharf gesondert sich objektiv gegenüber, wie sonst in diesem Maß nirgend. Auch nicht in Ps. 22 und Ps. 2, welcher letzterer typisch-prophetisch ist. Aber 110 ist ganz direkt prophetisch, wie sonst keiner. Auch nicht Ps. 16 ist so. In der absalomischen Verfolgungszeit nimmt das Leben Davids höchste Typik an. Wir wiesen bereits hin auf den Ölbergsgang Davids mit verhülltem Angesicht; und auf den Simei und den Judas des Alten Testaments, Ahitophel, blickt jedes neutestamentlich erleuchtete Auge. Die reiche Dichtergabe des königlichen Sängers, des Vaters der ganzen Psalmenpoesie, aber wirkte weiterzeugend und setzte das Charisma mancher Zeitgenossen und ihrer Nachkommen in Bewegung, dem wir in unserem Psalter noch manch herrliches Lied verdanken. So entstand ein asaphitischer Liederkreis mit zwölf Asaphspsalmen, Ps. 50; 73—83. Von ihnen sind fünf zeitgeschichtlichen Inhalts, Ps. 78. 74. 80. 83. 76. Dann drei urgeschichtliche, Ps. 77. 78. 81, und vier zukunftsgeschichtliche, Ps. 50. 75. 82. 73. Es sind alles Lieder eines Gepräges, einer Farbe, wiewohl nicht alle von dem alten Asaph, über welchen die Chronik genauen Aufschluß giebt, 1. Chron. 6, 16—32; Kap. 15—16, der bis in die Regierungszeit Salomos hineingelebt hat und den Tempelbau sah, der auch als Meister heiliger aus Gottes Geist geborener Musik den für ihn passenden Namen Seher, chosê, führt, dessen Lieder mit denen Davids später Hiskia der Gemeinde wiedergab, 2. Chron. 29, 30; Neh. 12, 46. Alle Psalmen aber

gehören doch der Dichterfamilie an, dessen Ahn und Haupt Asaph war und die bis in die nachexilische Zeit den Ruhm der heiligen Dichtkunst und Musik bewahrte.

In diesen Psalmen wird Gott zuweilen als redend eingeführt. Ausgeführte Theophanien mit längeren richterlichen Aussprachen finden sich Ps. 50. 75. 82. Wir finden in ihnen auch lange Rekapitulationen und Schilderungen der alten Geschichten, 74, 13—15; 77, 15 f.; 80, 9—12; 81, 5—8; 83, 10—12. Vor allem aber in Ps. 78. Es ergießen sich hier in diesen Psalmen auch tiefe Klagen und dringende Bitten in schweren Volksbedrängnissen. So in Ps. 74. 79. 80. 83. „Sie stellen, ohne daß wir den näheren Grund mehr wissen, Joseph und seine Stämme 77, 16; 78, 9; 83, 6 in den Vordergrund. Sie stellen Jehovahs Verhältnis zu Israel gern dar unter dem Verhältnis des Hirten zur Herde, Ps. 74, 1; 77, 21; 78, 51, und wechseln in den verschiedensten Benennungen des Volkes Gottes. Es sind also Lieder eines Gepräges" (Del.). Asaph war wohl neben David der Hauptbegründer der Psalmenpoesie. An sie reiht sich eine zweite Dichterschule, die noch in der späteren Königszeit blühte und uns Lieder eines dritten Gepräges hinterließ. Es ist der korachitische Liederkreis.

Dem ersten Asaphpsalm des zweiten Buches (Ps. 50) gehen sieben Lieder voraus, Ps. 42—49, die den Verfassernamen לבני קרח tragen. Den elf Asaphpsalmen des dritten Buches folgen vier gleiche, 84. 85. 87. 88. Somit sind elf solche Korachlieder im zweiten und dritten Psalmbuch verteilt.

Korach war der Urenkel Levis. Seine Söhne unterlagen nicht mit demselben der Strafe der Empörung. Sie hatten sich von ihm getrennt. Zu Davids Zeit waren die Korachiten eine der vornehmsten Familien der kahathitischen Leviten. Begeisterte Anhänger des Königtums von ihnen kamen schon nach Ziklag zu David. In ältester Zeit waren sie Hüter des Lagereingangs, dann der Schwellen des Stiftszeltes. Und auch für den künftigen Tempel bestimmte David ihnen diesen Platz. Sie waren auch Musiker. Denn Heman war Korachit. Seine Söhne Häupter von Musikerabteilungen. „Die Korachpsalmen, sagt Del., sind königlich durch und durch," Ps. 84. 45. Letzterer ist messianisch zugleich. Auch Jehovah wird am liebsten

als König darin betrachtet, 44, 5; 45, 7; 84, 4. Jerusalem heißt als sein Wohnsitz die Stadt des großen Königs, 48, 3; vgl. Ps. 47 und 48. Damit verbindet sich die innigste Freude an den heiligen Gottesdiensten, Ps. 84. „Die Asaphpsalmen sind reich an Namen des Volkes Gottes, die Korachpsalmen sind voll von lieblichsten Namen der Vorhöfe, Altäre, Stadt und des Tempels Jehovahs. Auf ihren Pförtnerposten deuten die Asaphiten in Ps. 84" (Del.). Doch sind sie aus verschiedenen Zeiten der Familie. Aber es giebt hierin nur wahrscheinliche Annahmen. „An der altkorachitischen Abkunft von Ps. 42. 43. 84 ist wegen des Zusammenklingens mit Davids Klagen und Hoffnungen in der absalomischen Zeit nicht zu zweifeln" (Del.).

So hatte die heilige Kunst der Dichtung in David ihr Ideal. Er war nicht bloß Held, sondern auch Dulder und bußfertiger Sünder. „Die davidische Zeit ist die eigentlich goldene Zeit der israelitischen Litteratur. Die salomonische ist nur Fortsetzung. Alles Herrliche in ihr ist nur ausgereifte Frucht der davidischen" (Del.). Delitzsch bemerkt auch: „Von Josia an können wir die Psalmenpoesie nicht mehr verfolgen. Sie hat sich wie ein Strom in die Prophetie ergossen und dort geborgen, um im Exil wieder zu erscheinen. Da klang das Lied Israels nach." Die Psalmen 74 und 79 z. B. stammen aus der chaldäischen Zeit. Ps. 102 aus dem Exil, Ps. 107 wohl für die erste Laubenfeier nach Rückkehr aus dem Exil (Esra 3, 1 ff.). Ps. 111–116 wohl aus der ersten nachexilischen Zeit. Ps. 117—118 für die Grundsteinlegung des zweiten Tempels (Esra 3, 10 ff.). Ps. 119 wohl von Esra. Die „Pilgerlieder" 120. 121. 123. 125. 126. 128—130. 134 wohl auch nachexilisch, Ps. 137 wohl nach Wiedereroberung Babels, Ps. 147—150 wohl zur Einweihung der Stadtmauer unter Nehemia. Psalmen nach Nehemia oder vollends aus der Makkabäerzeit, die man heutzutage anzunehmen beliebt, sind mindestens „nicht nachweisbar" (Keil und Del.). Sie scheitern auch an unserer Auffassung vom Abschluß des Kanon, wie wir schon bemerkt haben. Vgl. auch Ausführliches bei Hengstenberg, Psalmen IV, S. 432 ff.

Wer über die kritischen Fragen eine gewichtige wissenschaftliche Apologie sucht, der lese vor allem Hävernick, Einleitung, Teil III,

S. 1—300, besonders S. 129—271, wo die einzelnen Psalmen darauf hin erörtert sind. Eine Fundgrube heute noch, da die Einwendungen der modernen Zeit nichts als Repetitionen der alten Einwürfe sind. Die gründliche Gelehrsamkeit, die Hävernick entfaltet, macht alle alten und modernen Angriffe glänzend zu schanden. Man studiere ihn nur gewissenhaft, wenn man Lust zur Wahrheit hat. Ferner die vier Bände über die Psalmen von Hengstenberg, heute noch in allem Wesentlichen das Beste, was es giebt, in exegetischer, praktischer und kritisch-apologetischer Hinsicht. Viel Vortreffliches auch in den Psalmen von Delitzsch, trotz unnötiger Konzessionen an die Kritik des alten und neuen Rationalismus.

§ 73. Die Psalmensammlung, ihre Einteilung, Ursprung und die Bedeutung der Psalmen.

Die Psalmen, über deren dogmatisch-ethischen Inhalt Vortreffliches zu finden ist bei Hengstenberg, Psalmen IV, S. 611 ff. und Del. II, S. 410 ff., 150 an Zahl, sind nach dem Vorbild der Thora in fünf Bücher geteilt. Sie sind durch Schlußdoxologien geschieden. Buch I: Ps. 1—41; II: Ps. 42—72; III: Ps. 73—89; IV: Ps. 90—106; V: Ps. 107—150.

Die LXX und Vulgata zählen anders als der hebräische Text.

Hebräischer Text	Vulgata
Ps. 9 und 10	Ps. 9
11—113	10—112
114 und 115	113
116	114 und 115
117—145	116—147
148—150	148—150
	151 apokryphisch.

Ps. 42 und 43 sind nach 37 Kodd. bei Kennicot und de Rossi von vielen der Neueren, z. B. Ewald, Lengerke, zu einem Psalm verbunden. Ebenso Ps. 9 und 10. Aber die innere Verwandtschaft weist bloß auf Identität des Verfassers, und andere Handschriften haben die Trennung. Vgl. Hengstenberg, Psalmen, I S. 206. Willkürlich ist die Trennung des 19. Psalms in zwei Lieder

bei de Wette, Ewald, Olshausen, Hupfeld. Ebenso bei Ps. 24 von Ewald, Olshausen.

Bei ihrem reichen und wechselnden Inhalt kann man die Psalmen nicht wohl klassifizieren. Höchstens lassen sie sich einteilen in 1. Lob- und Dankpsalmen, z. B. Ps. 8. 18. 19. 23. 29. 103 ꝛc. 2. Klagepsalmen oder Buß- und Bittpsalmen, Ps. 3—6 ꝛc. 3. Lehrpsalmen, Ps. 1. 14. 15 ꝛc. Die Psalmensammlung ist nach dem Princip der inneren, sachlichen Verwandtschaft des Inhalts zu einer Zeit und von einem Mann, vielleicht unter Beiziehung anderer besorgt worden. Vgl. über das Princip Del., Symbolae S. 33 ff. und Hävernick III, S. 285 ff. Die erste Stelle erhielten die Psalmen Davids und seiner Zeitgenossen, der Asaphiten und Korachiten, sowie Ethans und Hemans. Die Psalmen dieser Meistersänger sind nach dem Vorherrschen der Gottesnamen Jahve und Elohim in drei Bücher verteilt, und zwar so, daß im ersten Buch die davidischen Jahvepsalmen, im zweiten Buch die Elohim-Psalmen der Korachiten, Asaphs, Davids, Salomos und etlicher Unbekannter, im dritten die übrigen Psalmen Asaphs und der Korachiten von teils gemischtem, d. h. jahveelohistischem, teils rein jahvistischem Charakter ihre Stelle erhielten. Im ersten Buch ist Jahve 272, Elohim 15, im zweiten Buch Jahve 30, Elohim 164, im dritten Buch Jahve 44, Elohim 43mal genannt. Im vierten und fünften Buch zusammen Jahve 339, Elohim 7mal. Vgl. Del., Symbolae S. 2 ff.

Innerhalb der Bücher sind nun die einzelnen Psalmen so geordnet, daß dieselben aneinandergereiht sind nach der innern Beziehung einzelner Lieder, z. B. Psalm 1 und 2; 9 und 10; 16 und 17; 19 und 20 ꝛc. oder nach gleicher Veranlassung z. B. Ps. 20 und 21; 47 und 48. Oder nach gleicher Überschrift, so Ps. 52—55; 56—60 ꝛc. Oder nach Übereinstimmung in Gedanken, so Ps. 23 und 24; 28 und 29. Vgl. die Nachweise bei Del. S. 45 ff., der diese Anordnung zuerst entdeckte.

Nach demselben Gesetz ist Buch 4 und 5 geordnet mit Rücksicht auf die Zeit. Es steht a) Moses Psalm 90 voran. Dann folgt b) eine Dekade anonymer Psalmen von Salomo bis Exil, Psalm 91—100. c) Dann eine Reihe Lieder aus dem Exil bis Esra

101—119. d) Dann die Pilgerlieder 120—134. e) Die Tempel- und Halleluja-Psalmen 135—150. Eingefügt sind an passenden Stellen davidische Psalmen, die späteren Dichtern zum Vorbild dienten oder sich auf die künftige Gestalt des Reiches Gottes in Kampf und Sieg beziehen. So nach Delitzsch auch Keil und Hävernick. Andere aber verzichten auf jedes Verstehen des Gedankens, der die Zusammensteller geleitet hat. Oder sie suchen die Anordnung zu verstehen aus der Annahme von einzelnen zu verschiedenen Zeiten besorgten Partikulärsammlungen. Vgl. dagegen Hävernick, Einleitung S. 291 ff. Mag es auch solche gegeben haben, so sind sie doch nicht mehr nachzuweisen in unserer Sammlung. Vgl. noch Hengstenberg, Psalmen IV S. 589 ff.

Keil hält Esra für den Sammler, da er noch mit Nehemia wirkte. Hören wir über die Bedeutung der Psalmen die guten Worte von Hävernick, Einleitung S. 98:

„Aus den Psalmen erkennen wir das Wesen und die Kraft, die Wirkung und den Sieg des im Gesetz sich offenbarenden, die Geschichte des Volkes leitenden und beseelenden göttlichen Princips der Religion des alttestamentlichen Bundes (des Heilsgottes selbst), das in dem Geist Jehovahs die natürliche Beschaffenheit des Volkes verklärend durchdringt (freilich nur in einem Kern desselben, wie zu allen Zeiten im Reich Gottes), im geistlichen Leben der Frommen eine Gestalt gewinnt und es dem Ziele seiner göttlichen Berufung entgegenführt, so daß der Psalter in der reichen Mannigfaltigkeit seiner Lieder die herrlichen Blüten und Früchte darlegt, welche das Glaubensleben des Alten Bundes getragen hat."

Wir haben also in den Psalmen keine wesentliche Fortbildung der objektiven Offenbarung, keine neuen Aufschlüsse über Gott, Welt und ihr Verhältnis oder über den Heilsplan, sondern die Glaubens- und Sittenlehre des Psalters, zu welcher Hengstenberg im vierten Band seiner Psalmen am Schluß Vortreffliches geleistet hat, ruht auf der in der Thora niedergelegten Gottesoffenbarung und ihrer geschichtlichen Fortbildung durch die Propheten und die Führungen des Volkes. Aber sie enthalten eine Fülle von Belehrungen aus dem durch den heiligen Geist in die Tiefen und Weiten der mosaischen und prophetischen Offenbarungsgeschichte und -Lehre eingeführten

Glaubensleben der Frommen in Israel über Gottes Wesen, Eigenschaften, Walten, über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und den Menschen, über die alttestamentlichen gottgegebenen Heilsveranstaltungen, in lobender, preisender, bekennender, dankender, glaubender und hoffender Form. Das alles nicht in abstrakter, sondern in anschaulicher anthropomorphischer und anthropopathischer Rede, zu welcher Gott selbst das Recht gab, indem er den Menschen zu seinem Bilde schuf und menschlich herablassend von der Paradieseszeit an mit seinen Auserwählten verkehrte. Das Transscendente kann von dem Menschen nur erkannt und vorgestellt und in Rede gefaßt werden in Form des Bildes. Und es giebt keinen Ausdruck menschlicher Rede und kein menschliches Denken, das nicht wenigstens auf dem Hintergrund eines sinnlichen Bildes ruhte, wie eine tiefere Untersuchung des menschlichen Erkenntnisprozesses uns lehrt. Vgl. die Theosophen und vor allem Dr. Rabus in Erlangen in seinem „Logik und System der Philosophie", 1895. Ebenso sind die Psalmen reich an Natur- und Menschenbetrachtung und an Erkenntnis des menschlichen Herzens. Sie hallen wieder von dem „Nichts" des Menschen, von seiner Sünde und Schuld, von der intima corruptio desselben von Mutterleibe an (Ps. 51. 58; 19, 13), sie klagen über die Empfindung der Todes- und Höllenangst, über die Schrecken vor dem heiligen, gerechten Gott (Ps. 130, 3; 143, 2), in denen es keine Ruhe giebt, bis die Sünde bekannt und vergeben ist (Ps. 32). Sie flehen daher nicht bloß um Befreiung von Sündenstrafen (Ps. 6), sondern auch um Reinigung, Erneuerung, Mitteilung des heil. Geistes (Ps. 51), sie sehnen sich, Gottes Liebe wieder zu schmecken. Kurz, die Psalmisten wissen in tiefster Erfahrung, was Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Friede, Kindesstand, Freude in dem versöhnten Gott und Hoffnung des Lebens bei Gott ist, obgleich sie über die Offenbarung des Pentateuch nicht hinausgehen und ihnen das volle Licht des Neuen Testaments in Christo noch nicht scheint. Man sieht, welch eine Fülle neutestamentlicher Erkenntnis sie schon aus der Thora und dann aus den Propheten durch die Erleuchtung des heiligen Geistes, der ihnen jene öffnete und für diese das Auge aufschloß, geschöpft haben. Der Fortschritt der religiösen Erkenntnis liegt auf subjektivem Gebiet bei ihnen. Der heilige Geist führte

sie in alle Wahrheit der Thora ein, wo ein unerleuchtetes, unbekehrtes Herz blind ist und bis auf den heutigen Tag eine Decke vorhängen hat, auch in unserer modern kritischen Theologie, die an der „Schale" kaut in philologisch-kritischen Untersuchungen, aber vom Kern nichts schmeckt. Besonders deutlich tritt dies hervor bei den messianischen Psalmen. Sie gehen weit über den Wortlaut der Verheißung der Thora hinaus. So Ps. 42. 47. 67. 68. 72. 76. 96. 97. 98. 102. 110 und Ps. 45. Dann in Ps. 16. 22. 40. 69 u. a. Aber dennoch enthalten sie keine wesentlich neue prophetische Offenbarung, sondern sind nur subjektive Zeugnisse des weissagenden Geistes, indem dieser die heiligen Sänger belehrt, in die Verheißungen der Thora und die dem David gegebenen (2. Sam. 7, 12—16) gläubig sinnend sich zu versenken und sie allseitiger zu verstehen oder ihre Lage so auszusprechen, daß ihre Rede unter Inspiration des Geistes Züge annimmt, die unbewußt oder bewußt das Bild des kommenden Heilandes zeichnen, also typisch oder direkt prophetisch sind. Und solcher prophetischen Erleuchtung ist sich David auch klar bewußt. Vgl. 2. Sam. 23, 2, und Matth. 22, 43 ff. dazu.

So enthalten die Psalmen Gesetz und Evangelium und können die „Antwort der gläubigen Gemeinde auf die Offenbarungen Gottes" genannt werden. In ähnlicher Weise sind die echten evangelischen Lieder unserer Kirche aufzufassen, wenn sie auch nur den Geist der Illumination, nicht der Inspiration atmen und daher nicht kanonische Bedeutung besitzen, weil nicht von inspirierten Trägern des Geistes Gottes hervorgebracht und approbiert, wie im Kanon des Alten Testaments die Psalmen es waren. Die Bedeutung aber für die neutestamentliche Gemeinde, welche der Psalter hat, ist zu allen Zeiten klar erkannt worden von den Gläubigen. Ihnen geht darin der Herr selbst voran. Er stellt sich auf das ganze Alte Testament in seinen drei Teilen, auch den Psalmen, Luk. 24, indem er seine Jünger unterweist und seinen eigenen Lebensgang als von dieser *γραφή* vorausgeweissagt ihnen enthüllt. Er treibt die Pharisäer mit den Worten des 8. und 110. Psalms Matth. 21 und 22 zurück und betet in Tönen des 22. Psalms am Kreuze. Und durch ihn unterwiesen und von seinem Geist erleuchtet sind die Psalmen dem Petrus der Schlüssel zum Verständnis des von den

Aposteln weiter Erfahrenen, Act. 1—4. Vgl. zu 1, 20. 21 Psalm 69 und 109 über Judas; zu Kap. 2 Ps. 16, 8—11 und Ps. 110; zu Kap. 3 Ps. 118 und Ps. 2. Die Citate aus den Psalmen werden bisweilen mit den Worten eingeführt: „Im Gesetz" (a potiori in der γραφή) oder „in den Propheten". Act. 2, 30 wird David „Prophet" genannt. Man kann daher bei den Psalmen nicht mit de Wette von „niederm Grad" der Inspiration reden. Es ist der eine heilige Geist da und dort. Nur schließt er sich bei seiner Wirkung an den schon vorhandenen Geistesbesitz der heiligen Menschen und an ihren Erkenntnisschatz an. Auch Maria und Elisabeth wie Zacharia entnehmen ihre Loblieder aus Psalmenmotiven und -worten. Bei dem Passahmahl sang der Herr mit seinen Jüngern die üblichen Lobpsalmen schließend mit Ps. 118. Paulus und Silas lobten im Kerker Gott in Psalmen, Act. 16, 25; vgl. auch Pauli Mahnung Kol. 3, 16; Eph. 5, 19. So ist der Psalter als das Gesang- und Gebetbuch der Gemeinde Gottes auch in die Kirche übergegangen unter der Autorität des Herrn und seiner Apostel, und die Einzelnen wie die Gemeinden haben in ihnen den vom heiligen Geist selbst geprägten Ausdruck ihres innersten Lebens gefunden, in Freud und Leid, in Kampf und Sieg, im Tod, in Bitte, Dank und Preis. Bei den Agapen und in den christlichen Häusern wurden Psalmen gesungen nach Tertullians Zeugnis. Zur Zeit Augustins wurde immer ein Psalm der Reihenfolge der Psalmen nach gesungen oder gelesen. Ps. 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143 gebrauchte man als die sogen. „Bußpsalmen". Der Morgengottesdienst begann mit Ps. 63. Der Abendgottesdienst mit Ps. 141. In der Passionswoche wurde Ps. 22 gesungen. Von den Mönchen wurden die Psalmen besonders viel gebetet. Der Psalter allein war von dem Konzil zu Toulouse 1229 den Laien nicht verboten. Nach dem Muster der Psalmen sind die ältesten Kirchenlieder gedichtet, deren es nach dem Zeugnis des Plinius, des Tertullian und Eusebius hist. eccl. 5, 28 sehr viele gab. Luther hat im Anschluß an die Psalmen viele seiner schönsten Lieder gedichtet. „Auch aus steinernen Herzen können die Psalmen Thränen hervorlocken," sagt Augustin. Nach der Reformation hat die englische Kirche die Psalmen in ihrer Liturgie beibehalten. In der reformierten Kirche ist eine gereimte Psalmenübersetzung (deutsch von

Lobwasser und Jorissen) bei dem Gottesdienst in Gebrauch gekommen. Auch in den lutherischen Gesangbüchern sind außer solchen von Luther noch andere Lieder Psalmendichtungen. So: „Ach Gott vom Himmel sieh darein" nach Ps. 12. „Es woll uns Gott genädig sein" nach Ps. 67. „Nun lob mein Seel den Herren" nach Ps. 103. „Aus tiefer Not" nach Ps. 130. Die Psalmen für den Kirchengesang von Jorissen, deutschem Prediger in Haag, sollen sehr gelungen sein. Was ich in Kohlbrügges tiefen Passionspredigten davon fand, hat mir sehr wohl gefallen. Viel sehr Gutes sagt über die Psalmen Prof. Joh. Wichelhaus, Mitteilungen aus dessen Vorlesungen über das Alte Testament I, von Dr. Ad. Zahn, Stuttgart, Steinkopf, 1891, 162 S. Gervinus sagt: „Das Musterbuch des christlichen Gesanges war dem Sänger David in den Tagen des Jammers vom heiligen Geist eingegeben. Und wie Luthern einzelne Psalmen in ähnlichen Stimmungen erst aufgingen (Ps. 118 war sein Lieblingspsalm), so verstanden auch die Zeiten des 30jährigen Krieges, wo der Protestantismus eine Schule der Trübsal durchzumachen hatte, diese Poesie der Ermutigung, der Furcht und Hoffnung, des Trostes und der Trauer viel besser als die späteren. Die Psalmen zu verstehen, verlangt ein davidisches geängstetes und in Nöten gepreßtes Herz." So ist es. Luther und Calvin nennen den Psalter „eine Schule, darinnen man den Glauben zu Gott lernt, übt und stärkt." Unter den Auslegern der Psalmen ragen Luther und Calvin in unvergleichlicher Weise hervor. Und Hengstenberg hat aus beiden reichlich geschöpft. Diese Erörterungen über die Psalmen möge ein Wort Luthers aus seiner Vorrede über die Psalmen beschließen. Er sagt unter anderem: „Und sollte der Psalter schon deswegen teuer und lieblich sein, daß er von Christi Sterben und Auferstehen so klärlich verheißet, und sein Reich und der ganzen Christenheit Stand und Wesen vorbildet, daß er wohl möchte eine kleine Biblia heißen. Aber er nicht allein die Werke der Heiligen erzählt, sondern auch ihre Worte, wie sie mit Gott geredet haben, daß die anderen Legenden, wo man sie gegen den Psalter hält, uns schier eitel stumme Heilige vorhalten, aber der Psalter rechte wackere und lebendige Heilige uns einbildet, daß wir in ihr Herz sehen können, wie es sich gestellt habe in allerlei Sachen, Gefahr und Not. Denn

ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf dem Meer, welches die Sturmwinde hin- und hertreiben. Solche Sturmwinde aber lehren mit Ernst reden und das Herz öffnen und den Grund herausschütten. Es geht ja nicht von Herzen, wenn ein Trauriger lachen oder ein Fröhlicher weinen soll. Aber wo findet man feinere Worte von Freude, denn die Lobpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herz, wie in schöne lustige Gärten, ja wie in den Himmel. Wiederum, wo findest du tiefere, kläglichere und jämmerlichere Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehest du abermal allen Heiligen ins Herz, wie in den Tod, ja in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zornes Gottes!

„Daher kommt es, daß der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher, in waserlei Sachen es ist, Psalmen und Worte darinnen findet, die sich auf seine Sachen reimen und ihm so eben sind, als wären sie um seinetwillen so gesetzet, daß er sie auch selbst nicht besser setzen, noch finden kann und wünschen mag.

„Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter vor dich. So hast du einen hellen feinen reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja du wirst auch dich selbst darinnen und das rechte *γνῶθι σεαυτόν* finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen.

„Darum laßt uns nun auch vorsehen, daß wir Gott danken für solche unaussprechliche Güter, und mit Fleiß und Ernst dieselben annehmen, brauchen und üben, Gott zu Lob und Ehre, auf daß wir nicht mit unserer Undankbarkeit etwas Ärgeres verdienen. Denn vorhin, zur Zeit der Finsternis, welch ein Schatz hätte es sollen geachtet sein, wer einen Psalmen hätte mögen recht verstehen, oder im verständlichen Deutsch lesen oder hören, und haben es doch nicht gehabt. Nun aber selig die Augen, die da sehen, das wir sehen, und die Ohren, die da hören, das wir hören. Und besorge doch, daß es uns geht, wie den Juden in der Wüste, die da sprachen vom Himmelsbrot: „Unsere Seele ekelt vor dieser geringen Speise." Aber es stehet auch dabei, wie sie geplagt und gestorben sind. Daß es uns doch nicht auch so gehe!"

Mich dünkt, daß diese Worte auch uns gehören. Mit der philologisch korrekten Erklärung ist es nicht allein gethan. Sie ist die nötige Vorarbeit. Auch die kritischen Untersuchungen, mit nötiger Bescheidenheit, ferne von der bekannten Allwisserei, haben ihre Stelle. Aber das alles gehört zum Vorhof der Heiden und des Volkes. Vom Vorhof ins Heiligtum! Vom Prüfen zum Genießen und Anbeten! Das ist Theologie. Und die verstanden die „unkritischen" Apostel und Reformatoren. Aber wir müssen erst durch die Hecken der Kritik hindurch zu ihnen zurückkehren, um auch nur einen Psalm zu verstehen und zu schmecken.

Die Sprüche Salomos (מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה).

§ 74. Name, Charakter und Inhalt.

Die Sprüche Salomos, παροιμίαι Σολομῶντος, proverbia, sind eine Frucht der israelitischen Chokma, d. h. Weisheit. Diese machte die in der Thora von Gott geoffenbarten Wahrheiten, welche die Prophetie erläuterte und erweiterte, nach Seite des Glaubens wie des Lebens, zum Gegenstand des sich in sie versenkenden gläubigen Nachdenkens, so wie sich in der Psalmenpoesie die aus dem Gesetzesbuch geborenen Empfindungen des gläubigen Gemütes aussprachen. Die so im Lichte des heiligen Geistes gewonnenen Erkenntnisschätze machten die Weisheit des Israeliten aus, gleichsam seine „praktische geistliche Philosophie". Dieselbe hatte zum Gegenstand die in der Naturordnung sich offenbarende Weisheit Gottes, ebenso aber auch die Weisheitsgedanken Gottes, nach denen er das Leben der Menschen leitet; sie suchte Licht zu bringen aus den Offenbarungen Gottes in die Widersprüche oder Rätsel des menschlichen Lebens, sie suchte auch die gottgeordneten Normen aufzustellen, nach denen der Israelit, ja auch der Mensch überhaupt seinen Lebenswandel zu gestalten habe. Diese praktische Lebensweisheit wird nun vorgetragen in Form von kurzen merkbaren Sprüchen und körnigen kurzen Gnomen, aber auch in zusammenhängenderen Sprachreden, welche die praktische Lebensweisheit des an der Quelle des Gesetzes, der Geschichte und der

Prophetie genährten gläubigen Israeliten darlegen und zwar im Gegensatz zu der Thorheit der Sünde. Zu dieser Spruchdichtung gehört auch der Prediger Salomo. Das Wort „maschal“ bedeutet zunächst „Ähnlichkeit, Gleichnis“, Parabel. So Hes. 17, 2; 24, 3. Dann in übertragenem Sinn Sentenz, Denkspruch, weil dieser aus der Vergleichung öfterer Lebenserfahrung abstrahiert ist. Da solche Denksprüche zu Sprichwörtern im Volksmund werden, so heißt maschal auch Sprichwort, 1. Sam. 10, 12; Hes. 18, 2.

Weil aus Gottes Offenbarungsthaten und -worten durch gläubiges Forschen hervorgegangen, sind sie nicht auf gleiche Linie zu stellen mit den Weisheitssprüchen der Weltvölker. Bei diesen stammt die Weisheit aus der natürlichen Beobachtung der Natur und des Menschenlebens. Auch Ewald hat das erkannt. Diese also sind Früchte vom „wilden“, jene vom „edlen“ auf dem Boden der Offenbarung gepflanzten, von Gottes Hand selbst gepflegten „Ölbaum“, Röm. 11.

Die Form der Sprüche ist mannigfach, teils einfache Sentenzen in Satz und Gegensatz, teils Sprichwörter, Vergleichungen, witzige Gnomen, belehrende Bildreden und tiefsinnige Rätsel. Daher auch die verschiedene Benennung: מִשְׁלֵי, מְלִיצָה Gedrehtes, Verschlungenes, rätselhafter Lehrspruch, חִידָה, Rätsel.

Zum Inhalt vgl. Zöckler, Spr. Sal. S. 28 und Delitzsch. Ausführlich Weber-Deinzer, Kurzgef. Einl. S. 123 ff.

I. Titel des Buches 1, 1—6. Wozu diese Sprüche dienen sollen.

II. Einleitende Ermahnungsreden Salomos, 1, 7 bis Kap. 9.

Erste Gruppe: Motto V. 7. Dann wird der Jüngling ermahnt, die Lehren seiner Eltern zu bewahren, V. 8—9, vor den Verführern aber sich zu hüten, deren Anschläge Verderben bringen, V. 10—19.

Zweite Gruppe. Die Weisheit ruft ihn, noch lauter als die Verführer, zur Furcht Gottes. Wer sie verachtet, über den kommt das Gericht, die Weisheit läßt ihn dann ratlos und der Thor muß die Früchte seiner Thorheit essen, V. 20—33.

Dritte Gruppe. Als Früchte der Weisheit kommen: Furcht und Erkenntnis Gottes, rechtschaffener Wandel, 2, 1—22.

Vierte Gruppe. Zu solcher Weisheit gelangt, wer nicht von Liebe und Treue gegen Gottes Gebote läßt, nicht auf eigene Weisheit und Kraft sich stützt, sondern Jehovah sich ergiebt und seine Züchtigung nicht verachtet, 3, 1—18.

Fünfte Gruppe. Sie kann sicher führen, denn durch Weisheit ist Himmel und Erde gegründet, 3, 19—26.

Sechste Gruppe. Verleugne dich und diene dem Nächsten, 3, 27—35.

Siebente Gruppe. Erinnerungen aus dem Elternhause seitens des Redenden, den sein Vater auch einst zur Weisheit erzogen habe. Daher mögen die Schüler auch auf seine Reden achten, 4, 1—5, 6.

Achte Gruppe. Fliehe die Ehebrecherin und halte dich zu deinem Weibe. Denn Gottes Strafe ereilt dich sonst, 5, 7—23.

Neunte Gruppe. Das richtige Verhalten in Bürgschaften, 6, 1—5.

Zehnte Gruppe. Vermahnung an den Faulen, 6, 6—11.

Elfte Gruppe. Warnung an den Heillosen, 6, 12—19.

Zwölfte Gruppe. Was den Sohn vor der Ehebrecherin schützt, die so gefährlich ist, 6, 20—35.

Dreizehnte Gruppe. Nochmalige Warnung vor der Ehebrecherin und Schilderung ihres Verfahrens und abermalige Schlußwarnung, 7, 1—25.

Vierzehnte Gruppe. Der Buhlerin gegenüber tritt die Weisheit als Werberin auf mit ihren Gaben und ihrer Hoheit als die personifizierte Weisheit Gottes selbst, durch die Gott die Welt schuf und die er auch den Menschen (in seinem Wort) nahe kommen läßt, 8, 1—36.

Fünfzehnte Gruppe. Diese Gottesweisheit wird dargestellt als eine gütige und reiche Gastgeberin für die Bedürfnisse der Unverständigen, aber nicht für die Gottlosen, die für sie doch kein Ohr haben. Auch die Thorheit lädt ein und findet ihre Leute zu deren Verderben, 9, 1—18.

III. Eigentliche Sammlung salomonischer Sprüche in einzelnen, perlenartig zusammengereihten Worten, die durch jene Einleitung verbreitet sind. Jeder Spruch ist ein Ganzes für sich. Kap. 10, 1—22, 16.

IV. Zwei Anhänge zur ersten Spruchsammlung, Kap. 22, 17—24, 37. Es folgen nun vier Einleitungsverse, die der Einleitung Kap. 1—9 entsprechen. Dann kommen wieder Einzelsprüche „von Weisen" in zwei kleinen Sammlungen: a) 22, 22 bis 24, 22; b) 24, 23—37. Die Form ist eine andere als die der salomonischen Sprüche. Diese bestehen gewöhnlich in einem Zweizeiler; hier aber umfaßt ein Lehrspruch zwei, drei bis sieben Glieder.

V. Zweite Sammlung salomonischer Sprüche, Kap. 25—29. Sie sind eine Nachlese, gesammelt von einem von König Hiskia eingesetzten Männerkollegium, die für die Erhaltung der heiligen Schriften zu sorgen hatten. Diese Sprüche sind Vergleichungen, Antithesen und durch Stichwörter vermittelte Ideenassociationen. Sie sind wie die erste salomonische Sammlung meist Distícha.

VI. Den Schluß der ganzen Spruchsammlung machen zwei Anhänge. Kap. 30—31.

Kap. 30 enthält die „Worte Agurs", welche in künstlicher Einkleidung die wahre Weisheit und ihre Erweisung und Bewährung im Leben lehren. Kap. 31 enthält: Lehren für einen König mit der Aufschrift: „Worte des Königs Lemuel Prophetenspruch (nach andern „von Massa"), den seine Mutter ihn lehrte", V. 1—9; dann das Lob einer tugendhaften Hausfrau in Form eines alphabetischen Liedes, V. 10—31.

Es wird schwer halten, jene ersten Gruppen von Gedanken Kap. 1—9 noch näher zusammenzufassen in wohlgeordnete Teilganze, wie Hitzig es möchte. Er muß hierfür willkürlich und also unkritisch subjektiv 6, 4—19; 3, 22—26; 8, 4—12. 14—16; 9, 7—10 und noch weiteres als unecht ausscheiden, um sein Schema durchzusetzen. Das ist nicht geschichtliche Kritik, sondern subjektive Afterkritik, die so mit tradierten Texten umgeht. Zöckler teilt den Inhalt in drei Redegruppen, 1, 8—3, 35; 4, 1—7, 27; 8, 1—9, 13, indem er dem ähnlich verfahrenden Ewald folgt. Wir sind Delitzsch gefolgt.

§ 75. Entstehung der Spruchsammlung.

Die Redaktion des Spruchbuches ist laut 25, 1 nicht von Salomo selbst besorgt worden. Wenn wir 1. Kön. 5, 12 f. beachten, so muß eine große Spruchsammlung von Salomo her vorhanden gewesen sein. Von ihr ist Kap. 10—22 ein kurzer Auszug. Die 3000 Sprüche Salomos umfaßten das ganze Gebiet damaligen menschlichen Wissens. Unsere ca. 600 Sprüche Salomos dagegen beziehen sich lediglich auf Religion und Moral. Sie allein fand man daher mit Recht geeignet, dem Kanon einverleibt zu werden, der ausschließlich religiös-sittlichen Zwecken der Gemeinde Gottes zu dienen hat. Da Salomo Ende seines Lebens den theokratischen Standpunkt mit einem mehr synkretistisch-kosmopolitischen, allgemein religiösen Standpunkt vertauschte, dessen Denkmal nach Wahrscheinlichkeit Koheleth sein dürfte, während Hoheslied den rein theokratischen seiner jugendlichen Jehovahhingabe darstellt und unser Spruchbuch die allgemein menschliche religiös fundamentierte Moral des ruhigen Manneslebens spiegelt, das noch nicht im Abstieg zu den dunklen Todespforten begriffen ist, sondern auf dem ebenen Lebenswege fortwandelt, während er als Jüngling in Begeisterung an Jehovahs Hand die Höhen des Lebens erstieg, so wird Salomo kaum selbst am Ende seines Lebens gestimmt gewesen sein, diese Sprüche seiner Manneszeit zusammenzustellen. Vielmehr wird dieser Auszug aus seiner großen Spruchsammlung von andrer Hand herrühren, doch nicht von jenen Männern Hiskias. Jene Hand stellte diesem Auszug jene Einleitungsreden Kap. 1—9 voraus, die laut der Überschrift auch von Salomo herrührten. Auch der erste Nachtrag, 22, 17—24, 22 mit 24, 23—34 ist wohl von der gleichen Hand beigefügt worden. Zur Zeit Hiskias war diese Sammlung da und wurde durch die Männer Hiskias um die salomonischen weiteren Sprüche 25—29 zu dem Ganzen vermehrt und Kap. 30—31 hinzugefügt. So ist die Sammlung wahrscheinlich entstanden. Näheres Brauchbare bei Keil, S. 353—378 und Häv., S. 391 ff.

Das Buch Hiob (אִיּוֹב).

§ 76. Zweck und Grundgedanke.

Das Buch hat seinen Namen von der in ihm auftretenden Hauptpersönlichkeit, Hiob, dessen Leiden den Anlaß zu demselben gegeben haben.

Der Zweck des Buches ist die Beantwortung der Frage, welche jeden Frommen von jeher auf das tiefste in Anspruch nahm, die auch den Psalmendichter im 73. Psalm innerlichst bewegte, welch letzterer ein Nachhall und kurze Summe des Buches Hiob genannt werden könnte: Warum muß auch der Fromme und Gerechte leiden, ja oft so viel und schwer leiden, während der Gottlose oft grünet wie ein Palmbaum? Der Grundgedanke der Beantwortung dieser Frage ist der: Das Leiden des Frommen ist nicht wie bei dem Gottlosen Strafleiden aus dem Zorne Gottes des Richters, sondern Erziehungsleiden zu seiner Prüfung, Läuterung, Bewährung, zur Verherrlichung Gottes durch seine Knechte und zur Widerlegung des Verklägers der Frommen.

Dieser Grundgedanke ist kunstvoll durchgeführt, indem zuerst in Wechselgesprächen zwischen Hiob und seinen drei Freunden der Gedanke, dem beide Teile huldigen, als irrig sich erweist, daß nämlich jedes Leiden eines Menschen eine Strafe für bestimmte Sünden, daher auch schwere Leiden das sichere Zeichen schwerer Sünden seien. Die drei Freunde behaupten dies auch bei Hiob. Dieser aber hat das Zeugnis seines Gewissens in sich, daß er kein grober Sünder sei, daher auch ein solches furchtbares Leiden nicht verdient habe. Und er bleibt mit seinem guten Gewissen auch schließlich Sieger über seine Freunde, so daß sie verstummen müssen. Er selbst aber ist in derselben irrigen Grundanschauung befangen, daß die Leiden dieses Lebens nur Strafe seien für gleichwertige Sünden. Da sein gutes Gewissen ihm bezeugt, daß er gestraft werde, ohne daß er gleichwertige Sünden sich vorzuwerfen habe, so blickt er in ein für ihn unlösbares Rätsel hinein, an dem er sich fast zu Tode arbeitet, wird irre an seinem Gott, sieht ihn nicht mehr als die ewige väterliche Weisheit und Liebe, sondern nur als die absolute liebeleere willkürliche Macht, der sich

der Menschenwurm preisgegeben findet und der er sich resigniert unterwerfen müsse, um zermalmt zu werden. Aber von seinen Freunden verkannt und verlassen, flüchtet sich dennoch Hiob zu *demselben* Gott, der ihm ein Rätsel ist, im *Glauben* an ihn, daß er selbst noch dies Rätsel lösen werde, so daß er bis auf der Glaubenshöhe des wunderbaren Wortes anlangt, Kap. 19, 25—27, das neutestamentliche Ahnungen enthält. Da tritt plötzlich eine neue vorher nicht genannte Persönlichkeit auf den Plan, *Elihu*. Sie repräsentiert gegenüber den *Alten*, die in Eliphas, Bildad und Zophar, ja Hiob selbst ihre Repräsentanten haben, die *junge* Zeit der Spätgebornen, d. h. den *Verfasser* des Buches selbst mit *seinem* Urteil in der Frage. Und dieser, lebend unter dem *höheren* Licht des *Gesetzes* und der *Propheten*, ist imstande, den Grundirrtum Hiobs zu beseitigen und ihm die *menschlich* mögliche Lösung seines Leidensrätsels zu geben, das die noch mangelnde Einsicht der Urzeit nicht zu geben vermochte. Diese Lösung besteht darin, daß Hiob *tiefer* in sein *eigenes Innere* eingeführt wird und einsehen lernt, daß es Leiden giebt, welche *grobe* Sünden *nicht* zur Grundlage haben, sondern aus Gottes weiser, erziehender Vaterliebe stammen und ihr Ende erreichen, sobald ihr *pädagogischer Zweck*, die Heiligung des Gerechten durch völlige demütige Unterwerfung unter die läuternde Hand Gottes, erreicht ist. Zugleich wird dadurch Hiob auf die *Vermessenheit* seiner an Gottes Weisheit und Liebe zweifelnden Reden aufmerksam gemacht und in die nötigen Schranken zurückgewiesen, damit nicht sein gutes Gewissen durch seine sündige Stellung zu der göttlichen Zucht ihm erst recht genommen werde.

Das *Auftreten Gottes selbst vollendet* die bußfertige Selbstbescheidung des frommen irre gewordenen Dulders als eines *Erdenwurmes*, der von den Höhen der Gedanken Gottes schon in der Natur, geschweige im Menschenleben, nichts verstehe, sondern *kindlich* dem großen Gott zu *trauen* habe, daß alles, was er schaffe und thue, *recht* sei und sich als solches auch noch herausstellen werde für den, der an sich halten und warten kann.

So hat Gott selbst Hiob zwar nicht das Rätsel *intellektuell gelöst*. Soweit das auf Erden für Menschen lösbar ist, hat das

Elihu gethan, der daher auch von Gott nicht gestraft wird, wie die drei Freunde. Gottes Werk ist hienieden nur, die Seele in die demütige harrende Glaubensstellung zu sich zu bringen und alle verborgene Selbstgerechtigkeit und Hochmut niederzulegen. Ist diese Frucht des Leidens erzielt, so hat der Mensch Frieden mit seinem Gott mitten im Leiden und spricht im Glauben: „Um den Abend wird es licht werden. Der Rat des Herrn ist wunderbar. Aber er führt alles herrlich hinaus." Und nun kommt Gottes Lösung in Form der That der äußeren Erlösung. Hiob erfährt, daß doch zuletzt dem Frommen und Geläuterten das Licht nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich wieder aufgeht. Denn die Weisheit und Liebe Gottes ist ja verborgen in solchem Leiden, nicht der Zorn. Dieser Ausgang durch zeitliche Erlösung ist das Höchste, was auf alttestamentlichem Standpunkt möglich war. Die Lösung kann nur Gottes That sein. Aber sie ist nur ein Vorbild einer höheren Gottesthat, welche die definitive endgültige Lösung aller Leidensrätsel der Kinder Gottes bringt und welche erst auf der Höhe und im vollen Licht des Neuen Testaments offenbar wird. Sie steht geschrieben Röm. 8, 15—39 und Apokal. 7, 13—17 und Kap. 21. 22.

Der Prolog aber läßt von vornherein schon die durch Vorgänge in der unsichtbaren Welt veranlaßte Leidensschule Hiobs erkennen. Diese Schule ist also nicht bloß eine psychologisch-ethisch für Hiob nötige, sondern auch eine theologisch und satanologisch begründete. Ein tiefer Blick des Verfassers in die transscendenten Hintergründe des zeitlichen Werdens, der nur im Licht der gesetzlich prophetischen Unterweisung möglich war, die ihre Wurzel in Gen. 3 hat.

§ 77. Gang des Inhalts.

I. Der Eingang Kap. 1—3. Hiob, ein frommer Gottesmann wird dem Satan, der die Lauterkeit der Frömmigkeit Hiobs vor Gott in Frage stellt, zur Bewährung und Erweisung derselben in die Hand gegeben, doch unter Schonung seines Lebens. Der Arge geht mit seinen Leidensangriffen vom Leichteren zum Schwereren vor, nimmt ihm daher zuerst seinen Reichtum, dann seine Kinder, endlich seine Gesundheit und schlägt ihn mit

dem qualvollsten Körperleiden des Morgenlandes, das ihn als einen Gottverworfenen und von Menschen Abgeschiedenen hinstellt. Aber Hiob hält dennoch fest an seinem Gott den Angriffen Satans gegenüber. Erst den Menschen gegenüber wird er schwach und läßt sich durch ihr beredtes Schweigen verleiten, den Tag seiner Geburt zu verfluchen, ohne aber seinem Gott abzusagen. Schon jetzt hat Satan principiell verloren.

Nach Hiobs Herzenserguß, den seine Leidenslast ihm auspreßte, treten nun seine drei Freunde offen hervor. Es folgt

II. Der Streit der Freunde mit Hiob über den Grund seiner schweren Leiden, Kap. 4 bis Kap. 31.

1. Der erste Kampfgang, Kap. 4—14.

a) Aus der absoluten Oberhoheit Gottes als Schöpfers und Herren des Menschen zieht Eliphas, der erste Redner, den Schluß, daß der leidende Mensch sich einfach der Allmacht Gottes zu unterwerfen habe. Gott thut nicht unrecht. Er hat seine gerechten Ursachen. Hiob soll sich als sündiger Mensch unterwerfen unter Gottes Strafe. Dann wird sich's wieder wenden, Kap. 4—5.

Hiob entgegnet ihm. Er rechtfertigt seine innere Aufregung mit der Größe seiner Leidensqual und schilt die Freunde, die statt des gehofften Trostes nur Strafrede für ihn haben. Er fühle Gottes Zorn. Aber er wisse nicht, warum er über den Erdenwurm komme, der ein Nichts sei, Kap. 6—7.

b) Nun tritt Bildad auf. Sein Grundgedanke ist: Gott ist nie ungerecht, er ist zu erhaben, um dies zu sein. Er sucht nur den Gottlosen schwer heim. Hiob müsse sich beugen, Kap. 8. Er läßt bereits den Verdacht durchschimmern, daß Hiob nicht wahrhaft fromm gewesen sei.

Hiob fühlt die Erhabenheit Gottes und seine Nichtigkeit auch. Aber er fühlt jetzt nur Gottes Willkür, die den Frommen schlägt, wie den Bösen, ohne daß der Mensch sich verantworten darf, Kap. 9. Warum aber hat Gott ihn geschaffen, wenn er ihn dann wieder vernichten will? Kap. 10.

c) Zophar: Der Erhabene ist auch der Weise und sieht alles von oben, auch heimliche Sünden. Hiob prüfe sich, thue

Buße, dann wird Gottes Gnade wiederkehren, Kap. 11. Er ist der jüngste und hitzigste. Er deutet schon offen an, daß Hiob seiner Sünden halber so geschlagen sei.

Hiob aber weiß Gottes Weisheit und Macht noch besser zu preisen, als seine überklugen Freunde, vor allem Zophar. Aber er weist ab, daß sein Schicksal ein verdientes sei, und warnt, in falscher advokatischer Parteilichkeit für Gott Partei zu ergreifen, erbietet sich, seine von den Freunden beargwöhnte Unschuld vor Gott nachzuweisen, Kap. 12—13. Er bittet aber, Gott möge einhalten, um der Kürze und Unwiederbringlichkeit des menschlichen Lebens willen ihn schonen, Kap. 14.

2. Der zweite Gang, Kap. 15—21.

Nun schließen die Freunde nicht mehr bloß, sondern behaupten offen die Gottlosigkeit Hiobs, die an seinem Schicksal offenbar gemacht sei durch Gott selbst.

So a) Eliphas, Kap. 15 und 16. Hiob aber ruft tiefverwundet Gott als Zeugen und Rächer seiner Unschuld an, Kap. 17.

So b) Bildad, Kap. 18 mit offner Roheit.

Ihm gegenüber klagt Hiob über seine Last, die seine Freunde so lieblos noch vermehren, und wendet sich um so mehr zu dem Gott, der ihn schlägt, den er nicht versteht, dem er aber dennoch zutraut, daß er ihn seinen Freunden gegenüber trotz des Todes noch rechtfertigen werde, indem er als sein „Goel", sein Bürge und Erlöser, auch über seinem Grabe noch zeugend dastehen und ihm geben werde aus diesem seinem Fleisch heraus als derselbe den zu schauen, der sich jetzt so vor ihm verberge. Wörtlich hat Luther nicht das Rechte getroffen, aber sachlich. Kap. 19.

c) Zophar fährt in gleichem Ton fort und nennt bestimmte Sünden, die Hiob gethan haben könnte, Kap. 20.

Hiob aber weist hin auf die Gottlosen, die oft bis zum Tode glücklich sind. Daher stimmt die Wirklichkeit durchaus nicht mit dem Satz seiner Freunde, daß Gott nur die Gottlosen strafe. Und eben das könne der Fromme, auch Hiob nicht verstehen und mache ihm so viel Angst und Unruhe, Kap. 21.

3. Der dritte Gang, Kap. 22—31.

Die Freunde müssen nun völlig verstummen. Mit ihrer Weisheit sind sie zu Ende. Denn

a) Eliphas wiederholt bloß die Anklagen des Zophar, aber lenkt selbst wieder ein. Nur durch Reinigung von seinen Freveln werde Hiob wieder Gnade erlangen, Kap. 22.

Hiob aber kümmert sich zunächst um das abgedroschene Gerede des Eliphas gar nichts mehr, sondern wendet sich lieber an Gott selbst. Vor ihm möchte er vor seinem Tode noch seine Unschuld beweisen. Ihm traut er mehr zu als seinen Freunden, so unverständlich er ihm auch geworden ist, Kap. 23. Dann aber zeigt Hiob, wie falsch es sei, daß alles Leiden bloß Strafe der Sünde sei, weil ja Frevler aller Art im Glück stehen, Kap. 24. Da fängt es also bei Hiob selbst schon an zu tagen. Er verläßt seinen irrigen Grundsatz bereits, daß alles Leiden Zeichen der Gottlosigkeit und der Ungnade Gottes sei, den er wie seine drei Freunde bisher festgehalten hatte, und wodurch sein Leiden ihm ein furchtbares Rätsel geworden war.

b) Bildad ist nicht mehr imstande, etwas Neues auf Hiobs Rede vorzubringen. Nur in sechs Verschen wiederholt er den Gedanken des Eliphas von Kap. 4, 17. 18. 19: der Erdenwurm könne mit Gott nicht rechten, Kap. 25.

c) Zophar schweigt ganz.

Die drei Freunde zeigen sich mit ihrer Weisheit, die viele wahre und schöne Gedanken hatte, gänzlich unfähig, den „Fall Hiob" zu begreifen. Sie sind total geschlagen. Hiob ist ihnen gegenüber Sieger geblieben.

Er weiß Gottes Erhabenheit besser als sie zu preisen. Was sie wissen, weiß er längst, Kap. 26.

Aber seine Schuldlosigkeit gegenüber den Vorwürfen seiner Freunde beteuert er nochmals. Er hat ein gutes Gewissen und kann zu Gott beten, dem ihm Verborgenen. Er spricht aus, daß Gottes Gericht die ungerecht richtenden Freunde treffen werde. Welch ein gutes Gewissen mitten im Dunkel von oben! Kap. 27. Er bekennt, daß die Weisheit dem natürlichen Auge verborgen sei. Er aber kenne sie. Sie bestehe in der Gottesfurcht, die er habe, Kap. 28. Ehedem war er von Gott gesegnet, von Menschen geehrt, ein Hort

aller Elenden, ein Feind aller Bösen. So blickt er wehmütig auf sein Leben zurück. Er hoffte daher glücklich seine Tage beschließen zu können, Kap. 29. Jetzt aber sei er der Spott seiner eigenen Leute. Gott selbst sei sein Feind geworden, ohne den ja dies Leiden ihn nicht treffen konnte, Kap. 30. Er habe aber alle Gebote in Wahrheit erfüllt, wisse sich daher rein und traue sich, im Gericht Gottes zu bestehen, Kap. 31.

III. Die menschliche Lösung durch Elihu, Kap. 32—42.

1. Elihus Reden: Die Leiden sollen dem Menschen die ihm selbst verborgenen Sünden des Herzens offenbaren und ihn davon heilen. Es giebt also auch Zucht- und Läuterungsleiden der erziehenden Liebe Gottes.

Elihu der Junge (Repräsentant des Verfassers und dessen Offenbarungsperiode), der sich auch eingefunden hat, ohne zu den „Freunden Hiobs" zu gehören, der daher auch anfangs nicht genannt war, hat die Weisheit der Alten geprüft und zu leicht befunden. Er aber, obgleich jung, kann hier Lösung geben. Gottes Geist hat sie ihn gelehrt, Kap. 32. Er tadelt Hiob wegen seiner vermessenen Reden und lehrt ihn das Leiden als Schickung der Liebe Gottes zu seiner Erziehung ansehen, Kap. 33. Er zeigt Gottes rechtes Walten an seiner Schöpferliebe zur Kreatur und an seinem Walten in der Menschheitsgeschichte, Kap. 34. Bei dem Abstand zwischen Gott und Mensch gebe es kein Rechten mit Gott. Da heiße es bitten, Kap. 35. Denn sei Gott auch übermächtig, so verachte er doch den kleinen Menschen nicht. Auch den um seiner Sünde willen gerecht Gestraften sogar wolle er durch Züchtigung noch bekehren. Nur der Verstockte sei ohne Heil, Kap. 36. Wie herrlich und mächtig ist Gott in den Werken der Natur! Wer darf ihn meistern? Kap. 37.

Diese Wendung am Schluß ist veranlaßt durch ein Wetter, das beginnt aufzusteigen, und in dem Gott selbst sich ankündigt, um mit Hiob zu reden.

Durch Elihu ist die Lösung des Leidensrätsels Hiobs wirklich gegeben, soweit es für das zeitliche Erkennen des Menschen im Licht der Offenbarung Gottes möglich ist. Diese Reden Elihus ausscheiden wollen, heißt einfach das Rätsel ungelöst lassen,

auch ungelöst, soweit es dem Verfasser dieses Buches im Licht des Gesetzes und der Propheten möglich und durch Gottes Geist gegeben war. Denn Gottes Auftreten bringt keinerlei Lösung für das Erkennen. Und doch soll der Mensch eine solche nach Gottes Wort haben, soweit es möglich ist. Vgl. auch Hebr. 12, 5—11. Dieses Maß der Erkenntnis war schon dem Alten Testament zugänglich, Ps. 73, 15. 17. 23—28. Die volle zeitliche Erkenntnis bietet, wie gesagt wurde, erst Christus im Neuen Testament.

Nun aber nach den Menschen tritt Gott auf den Plan im Gewittersturm und redet durch seine Donner.

Also 2. Gott redet, Kap. 38—41.

Wenn Gott redet, so kann er dem im Leib wallenden Menschen keine für ihn verständlichere Lösung der Welträtsel geben, als er sie durch seinen Geist schon durch Elihu bewilligt hat. Seine Enthüllungen wären für den irdischen Menschen „unaussprechliche Worte". Den Donnern gleich ohne menschliche Deutung.

Nein, Gott preist nur seine Macht, Weisheit und sein unbegreifliches Walten in der Natur, um den vorwitzigen homunculus zu beschämen, der den großen Gott und sein Walten in der Geschichte und im Leben erkenntnismäßig voll ergründen möchte und andernfalls ihn meistern. Hiob schweigt beschämt und giebt sich gefangen. Dann zeigt Gott Hiob, wie thöricht es sei, die Weltregierung Gottes zu bemängeln, da er der Aufgabe, an Gottes Statt die Welt zu regieren, daher diese Regierung auch zu verstehen, so wenig gewachsen sei, daß er nicht einmal ein einziges Ungetüm der Schöpfung, das Nilpferd oder das Krokodil, zu bewältigen und zu meistern verstehe, Kap. 40—41.

3. Gott handelt, Kap. 42.

a) Nachdem Hiob seine ihm verborgene Sünde, den Hochmut der Selbstgerechtigkeit und Selbstweisheit, erkannt hat und in Buße sich von ihr hat scheiden lassen, also der Zweck des Leidens erreicht war zu seiner Heilung wie zur Beschämung seiner Freunde und zur Widerlegung der Anklagen Satans auf „heuchlerische Frömmigkeit" des Knechtes Gottes, so giebt nun Gott die ihm zustehende und allein ihm mögliche Lösung des Leidensrätsels seines

Frommen durch die That. Es ist die Gottesthat der **Erlösung** von dem Leiden, nicht ohne daß Gott seinen Zorn gegen das ungerechte, nur scheinbar fromme Gericht der drei Freunde bezeugt, der nur durch Hiobs Fürbitte weicht, während er feierlich zu seinem trotz seiner Verstandesirrungen seinem Gott treu gebliebenen Knecht sich bekennt. Ja diese Erlösung führt den Hiob in einen noch weit höheren Segens- und Ehrenstand.

Eine Weissagung auf die große That der vollendeten Erlösung und Anerkennung, die Gott in seinem Sohne einst den Seinen bieten wird vor ihren Lästerern und dem Lästerer, der sie beständig vor Gott verklagt und ihn nötigt, ihre Treue auf dem Weg von Recht und Gerechtigkeit vor dem Argen zu dokumentieren, indem er sie durch Leidensdunkel prüft, läutert und bewährt, so daß am Ende Menschen und Teufel bekennen müssen: Sie haben es redlich und treu mit ihrer Frömmigkeit gemeint und es ist recht und billig, daß sie eingehen in die Welt, die Gott durch seinen Sohn bereitet hat denen, die ihn lieb haben und Treue und Glauben ihm bis ans Ende gehalten haben, auch wo ihr Gott sich vor ihnen verbarg. Nach dieser Seite ist Hiob auch ein Vorbild des Herzogs der Seinen, der auch durch Leiden bewähret ward, wenn auch seine Leiden zugleich, ja vor allem ganz andere waren, Versöhnungsleiden an der Menschen Statt, nach Jes. 53.

§ 78. Zeit und Verfasser, sowie Echtheit der Reden.

1. Die Zeit der Entstehung des Buches. Manche Kirchenväter und Rabbinen lassen dies Buch in der vormosaischen Zeit entstehen. Aber daran ist nur das wahr, daß der Stoff zu dieser Schrift aus der vormosaischen Zeit stammt. Denn eine reine Dichtung ohne geschichtliche Grundlagen anzunehmen hat keinen Anhalt. Das ist dem Altertum aller Völker ganz fremd, sagt schon Ewald. Wenn auch nicht das Ganze streng geschichtliche Wahrheit ist, wie die meisten Kirchenväter und Rabbinen und die älteren Theologen, aber nicht Luther, meinten, was schon Carpzov widerlegte, so liegt doch sicher eine alte mündliche Tradition zu Grunde, wie schon Luther in seinen Tischreden es auffaßt, welche von dem

inspirierten Dichter in freier, künstlerischer Weise zur Beantwortung jener großen Lebensfrage vom Leiden des Gerechten bearbeitet wurde. Auch Hesekiel 14, 14. 20 und Jak. 5, 1 fassen Hiob als eine geschichtliche Persönlichkeit des patriarchalischen Altertums und seine Erlebnisse als Thatsache. Die Hauptthatsachen sind für geschichtlich zu halten und auch die drei Freunde mögen mit ihren Angriffen auf die Unschuld Hiobs thatsächlichen Hintergrund haben. Damit stimmen auch die neueren Ausleger überein. Es weht durch das Ganze der Hauch der patriarchalischen Vorzeit, sagt Keil mit Recht. Die kunstreiche Art und Weise der Lösung des Problems aber setzt ein längeres Leben unter dem Licht des Gesetzes und zugleich eine längere Entwicklung der lyrischen und gnomischen Poesie voraus. Dagegen sind die Aramaismen des Buches durchaus kein zureichender Grund, die Abfassung des Buches in die exilische oder nachexilische Zeit zu setzen, wie Vatke, Kuenen, Cornill und Stade thun, welcher sogar Imitation des platonischen Dialogs wittert. Denn es werden dabei die aus der exilischen Zeit nicht erklärbaren zahlreichen Arabismen übersehen. Die meisten Aramaismen sind lumina orationis in der Poesie, und „chaldaisierender Hebraismus" läßt sich vollends nicht erweisen. Der Sprachbeweis ist mangels genauer Einsicht in die Sprachgeschichte, wie diese selbst Wellhausen in Prol. zugiebt, stets der schlechteste Beweis für das Zeitalter einer Schrift. Auch ist die Engellehre vom Parsismus nicht abhängig. Dillmann sagt: Eine Sprache von der Kraft, Fülle, Gedrungenheit und klassischen Eleganz, wie sie im Hiob erscheint . . . ist thatsächlich von keinem der sicher nachexilischen Schriftsteller mehr geschrieben worden. Vgl. auch Häv. S. 338 ff. und Keil, Einl.[3].

Inhalt und Form, Geist und Sprache des Gedichtes weisen ihm vielmehr seine Entstehung in der Blütezeit der hebräischen Poesie, im salomonischen Zeitalter an. So auch manche Rabbinen, Luther, Hävernick, Keil, Delitzsch, Zöckler. Dagegen Ewald, Riehm, Dillmann, Volck, Strack u. a. ziehen das achte oder 7. Jahrhundert vor. 722, meint Strack, sei ein terminus post quem. Jes. 19, 5 sei offenbar das Original von Hiob 14, 11. Aber ein solches Bild liegt so nahe, daß es durchaus nicht auf eine schriftliche Vorlage zurückweisen muß. Möchten doch die

Kritiker nur halb so viel auf die Anklänge geben, welche in den nachmosaischen, besonders prophetischen, Schriften auf den Pentateuch zurückweisen, und da in ganz anderer signifikanterer Weise! Wie man vollends eine so dürftige Ähnlichkeit von Hiob 12, 24 f. mit Jes. 19, 11 ff. ein „Nachklingen" dieser Jesajastelle nennen kann, ist mir nicht begreiflich. Ja, wenn Hiob 12, 24ᵇ oder V. 25 wörtlich mit Jes. 19, 11 ff. stimmten, dann ließe sich ein Nachklang behaupten. Daß aber Jerem. 20, 14—18 auf Hiob 3 ruht, ist sehr naheliegend, denn Jeremia geht durchgängig auf alte Vorlagen zurück. Aber umgekehrt ist es eben darum nicht. Die Hiobstelle ist viel zu original und in das Weitere hineinverflochten.

Wir ziehen es vor, aufrichtig zu sagen: Über die genauere Zeit, über einen terminus post quem etc. läßt sich nichts Sicheres sagen. Daß übrigens Jeremia Hiob vielfach auch sonst benützte, dafür lassen sich manche Stellen geltend machen. So Jer. 20, 7. 8 mit Hiob 12, 4; 19, 7; Jer. 49, 19 mit Hiob 9, 19; Threni 6, 16 mit Hiob 16, 9. 10; 27, 23; Threni 3, 7—9 mit Hiob 19, 7. 8; Threni 3, 14 mit Hiob 30, 9; Threni 3, 15 mit Hiob 9, 18. Vgl. auch Kueper, Jerem. S. 164 und Dillm. S. XXVII. Auch Jesaja hat 40—66 Anklänge an das Buch Hiob. Bezüglich Jes. 59, 4 mit Hiob 15, 35 ist es vielseitig anerkannt. So von Dillm., der von Riehms Ansicht nichts wissen will, daß Jesaja das Original sei. Amos aber hat 5, 8 die Nennung der Plejaden und des Orion aus Hiob genommen, 9, 39 und 38, 31. Vgl. noch Amos 4, 13 mit Hiob 9, 8 und Amos 9, 6 mit Hiob 12, 15. Näheres bei Keil, S. 387 f. und Häv. S. 356. Vgl. besonders Keil § 122, 13 gegen die Meinung Riehms von der „nachsalomonischen Entstehung", welche auf petitio principii beruht. Vgl. auch Del. S. 14 f. und Zöckler S. 22, wo diese Behauptung widerlegt ist.

2. Der Verfasser war weder ein in Idumäa oder Ägypten lebender Hebräer noch ein Ausländer (vgl. Dillmann S. XXV dagegen: „derartige Meinungen können nur als Sonderbarkeiten gelten und verkennen, daß Hiob ein Dichterwerk ist"), sondern ein in Judäa lebender Theokrat, welcher tiefe, am Born der Thora geschöpfte Weisheit mit viel Weltkenntnis verband und mit den

Traditionen der Vorzeit und dem Verkehr der Völker vertraut war, wie dazu gerade Salomos Zeit besonders geeignet erscheint. Sonst läßt sich nichts sagen.

3. Die Echtheit von Kap. 1—2 und 42, 7—17 wurde geleugnet und diese Kapitel für späteren Zusatz erklärt. So von Bernstein und Knobel. Vgl. dagegen die ausführliche Widerlegung von Hävernick S. 368 ff. Wer das Gedicht richtig versteht, für den können diese Teile gar nicht fehlen. Sie sind wesentlich zum Verständnis des Ganzen. Vgl. besonders auch Dillmann über die Sprachverwandtschaft mit den Reden.

Die Unterschiede von den Reden sind in der Sache begründet. Auch zur Ausscheidung von 27, 11—28, 28 sind wirkliche Gründe nicht vorhanden. Kap. 40, 15—41, 16 haben sprachlich viele Berührungspunkte mit dem Ganzen und sind sachlich in das Ganze gehörig. Vgl. dafür auch Delitzsch und Zöckler. Auch de Wette's Einl. erklärt, daß zur Ausscheidung von 40, 15—41, 16 kein zwingender Grund vorhanden sei. Vgl. die richtige Auffassung in unserer Inhaltsangabe. Sämtliche Gründe Dillmanns gegen dieses Stück sind hinfällig. Vgl. noch Keil, § 123, 3.

Ernstliche Angriffe erfahren heute nur noch die Elihureden, Kap. 32—37. Ihre Echtheit bestreiten Dillmann, Delitzsch, Bleek, Hupfeld, Strack u. a. Ihre Echtheit dagegen vertreten: Hävernick, Stähelin, Hengstenberg, Vaihinger, Schlottmann, Zöckler — Riehm ist mehr für, als wider —; dann Keil, Kaulen. Energisch ist dafür sogar Cornill u. a. Wir stehen auf der Seite der Verteidiger.

Hören wir die Gründe gegen die Echtheit nach Strack!

a) „Elihu wird vorher nicht erwähnt." Antwort: Selbst Merx in Schenk. Bibellexikon III, S. 99 hält das für keinen zureichenden Grund. Und in der That gehört Elihu gar nicht zu Hiobs Freunden, „die zu ihm kamen, um ihn zu klagen und zu trösten." Er tritt aus der weiteren Umgebung als ein Fernerstehender hervor und daher wird er auch seinem Geschlecht nach genauer bezeichnet. Er nimmt auch das Wort erst, als die „Freunde" Hiobs, die sich für den Zweck verabredet hatten, verstummen.

Ferner „wird am Ende auf ihn kein Bezug genommen“. Antwort: Weil er die Wahrheit geredet hat, soweit sie einem Menschen zugänglich ist.

Wenn man Elihu den „Jüngern“ als Repräsentanten der Erkenntnis des Verfassers, wie wir thun, auffaßt, kann überhaupt es nur am Platz erscheinen, daß in diesem Lehrgedicht derselbe am Anfang und am Ende nicht weiter erwähnt wird.

b) „38, 2 setzt voraus, daß Hiob zuletzt sprach und noch im Sprechen begriffen ist.“ Eine ganz unbegreifliche Instanz. Kap. 38 ff. hat es lediglich Gott mit Hiob zu thun, nachdem Menschen das ihrige an ihm gethan haben. Darf da Gott nicht auf Hiobs Reden zurückgehen, nachdem Elihu ihn zum Schweigen vorher gebracht hat? Darf, wenn ein irrender Sohn gegenüber seinen in falscher Weise ihn zurechtweisenden drei Brüdern recht behalten und dann die Mutter ihn zum Schweigen und Nachdenken gebracht hat, nicht schließlich der Vater selbst auftreten und kraft seiner höheren Autorität auf des Sohnes Reden zurückgreifen, um aus seinem nachdenkenden Schweigen gegenüber der Mutter ihn zu dem definitiven offenen Bekenntnis zu führen: „Pater peccavi“? Ich meine, daß das ganz selbstverständlich und im Gang der Sache wohlbegründet ist. Der Vater wird nicht sagen müssen: „Die Mutter hat ganz recht geredet. Nun will ich dir aber noch etwas dazu sagen.“ Er könnte es. Aber er muß es nicht. Aus seiner Rede geht von selbst hervor, daß er die Worte der Mutter gelten läßt. Und schließlich darf er dennoch ein verweisendes Wort gegen die drei naseweisen Brüder haben, die ihrem besseren Bruder die Leviten zu lesen sich herausnahmen, ohne dazu befähigt zu sein.

Daß Elihu aber den Hiob etliche Male mit Namen anredet, erklärt sich daraus, daß er (vgl. 32, 3. 6 ff.) es auch mit den Freunden dabei zu thun hat, also sagen darf: Höre Hiob, das gilt jetzt dir.

Was sind doch das für haltlose Einwendungen!

c) „Diese Reden stören sogar, sie nehmen manches von den Reden Gottes vorweg und wiederholen vieles aus den Reden der Freunde.“

Mich stören sie nicht, sowenig die vielen Verteidiger dieser Reden, die auch etwas denken, davon gestört werden. Vielmehr zeigt unsere Inhaltsreproduktion, daß sie ein absolut nötiges Stück im Gedankengang sind. Und Cornill nennt sie das „Herz" des Buches. Versteht dieser nichts von Logik? Und darf sich Elihu nicht zu dem Wahren in den Reden der Vorausgehenden bekennen, und Gott nicht zu der Wahrheit der Reden Elihus? Nicht Elihu nimmt Gottes Rede vorweg, sondern Gott erkennt in seiner Rede vielmehr Elihus Wahrheit an. So ist die Sache zu denken. Es ist alles in bester Ordnung. Man muß nur das Auge dafür haben.

d) „Sie stehen an künstlerischer Vollendung hinter den andern zurück." Strack beruft sich da auf ein Urteil von Delitzsch, das sehr decidiert lautet. Aber einmal ist der Unterschied nur gegenüber den aus tiefster innerer Leidenschaft gebornen, daher auf hohem Kothurn einherschreitenden Hiobsreden auffällig. Mit den Reden der Freunde verglichen läßt sich das nicht in gleichem Maße sagen. Und wo ermangeln die Schlußreden Elihus der Erhabenheit? Man lese doch nur 36, 22 ff. bis Kap. 37. Ein solches Urteil, wie das von Delitzsch, ist viel zu sehr subjektiv. Ferner aber begreift sich sehr wohl, daß bei Reden, welche wesentlich kritischer und psychologisch-ethischer Natur sind (vgl. Kap. 33 und 34, auch 35), die Hiob nach innen führen sollen, der ganze Ton ein mehr untersuchend ruhigerer wird. Das liegt in dem Inhalt der Reden. Wenn Delitzsch deshalb es für unkritisch erklärt, die Möglichkeit eines Verfassers zu statuieren, so würde er es auch für unmöglich erklären müssen, daß Goethe derselbe sei, der Faust I und II schrieb. Und doch ist es so, wie niemand bezweifelt. Delitzsch hat Schaden gethan mit seiner von subjektiven Eindrücken so sehr abhängigen phantasievollen Natur, die ihn zu Anschauungen hinriß, welche vor dem nüchternen Verstand nicht bestehen können, und die ihn zuletzt in die Skepsis trieb. Sein Urteil ist hierin nicht maßgebend für mich, so teuer er mir ist.

e) Auf die grammatischen und lexikalischen wenigen Besonderheiten wagt Strack selbst nicht entscheidenden Wert zu legen.

Keil sagt, daß auch die Reden der drei Freunde sich durch eine bestimmt ausgeprägte Farbe der Rede und durch einzelne

„Lieblingsausdrücke" unterscheiden. Dagegen kehren auch in diesen Reden Elihus viele eigentümliche Ausdrücke, Phrasen und Wortbedeutungen der übrigen Reden wieder. Es steht hier ähnlich wie bei Jes. II. Man möge doch auch hier wie in dem Pentateuch Separatautoren aufstellen und jedem Redner einen solchen geben. Nur sieben Worte aber sind in diesen Reden überhaupt als eigentümlich begründet. Vgl. Keil, § 123, 7. Delitzsch aber, den ich in philologischer Hinsicht für weit mehr Autorität ansehe als in rhetorisch-stilistischer, sagte 1856 zu uns über Hiobs Sprache: 1. Die Reden Elihus sind dem übrigen Buch bis ins kleinste, z. B. im Partikelgebrauch, homogen. 2. Die Strophik, obwohl minder kunstvoll, paßt dennoch zu dem übrigen Buch, namentlich in ihrer Vorliebe zum Oktastich. 3. Diese Reden teilen mit dem übrigen Buch das Verwandtschaftsverhältnis zu Ps. 88 und 89, und das ist das allerbedenklichste gegenüber der Ausscheidung der Elihureden. Daher kann ich mich nicht entschließen, diese Reden für eine viel jüngere Einschaltung zu halten. Sie sind vielleicht das Werk eines Freundes des Dichters, der zum Mitarbeiter bestimmt war. — So Delitzsch. Sein unruhiger, gefühlsmäßiger und phantasiereicher Geist ließ ihn selten zu festen Ergebnissen kommen. Und glaubte er sie erreicht zu haben, so begann bald wieder die Skeptik. Bei ihm war die zweite Auflage eines Buches sicher „völlig umgearbeitet". So etwas kam bei einem Hengstenberg oder Hofmann so leicht nicht vor. Delitzschens Zugeständnisse genügen, um über seine Zweifel, wie bei Jesaja II, wie bei Ps. 110, wie bei Daniel, die sich erst spät völlig auswuchsen, so auch bei Hiobs Elihureden hinwegzugehen. Diese Reden sind ein absolut nötiges Glied in der Entwicklung des dichterischen Planes, ihre Eigentümlichkeit ist begreifbar, ihre Philologie hat schon Stickel so gründlich zu Gunsten der Echtheit dargelegt, daß auch Delitzsch, Strack, Simson und andere bekennen müssen, daß der sprachliche Charakter der Reden nach keiner Seite, wie Simson sagt, zur durchgreifenden Entscheidung zu führen vermag. Übrigens wäre es ja möglich, daß dies Gedicht auf alten, bereits schriftlichen Grundlagen beruhte. Das würde noch manches erklären.

Was kann ein ruhiger und von „Eindrücken" sich frei haltender Kritiker bei einer Untersuchung mehr verlangen, als das Gesagte, um

über die Reden Elihus zur Ruhe zu kommen? Und wer den Gedankenplan des Buches so auffaßt wie wir, dem erweisen diese Reden sich von selbst, vermöge ihrer notwendigen Gliedschaft in der Gedankenkette des Autors, als völlig echt. Solche spätere Einarbeitungen waren überhaupt dem hohen Altertum fremd und wider die den Originalien gezollte Ehrfurcht. Vgl. Pentateuch!

Das Hohelied (שִׁיר הַשִּׁירִים).

§ 79. Name und Verfasser.

Der Name שיר השירים bedeutet weder Lied von vielen Liedern noch Liedersammlung, sondern „das Lied der Lieder", d. h. das herrlichste Lied. Vgl. Ges., Lehrgeb. S. 692. Es wird als sein Verfasser Salomo bezeichnet mit dem aus den Psalmen bekannten Lamed auctoris. Wegen des hinzugefügten אשר vergleiche König, Syntax § 282 e.

Ein solches Selbstzeugnis ist für eine gesunde historische Kritik eine moralisch bindende Instanz ersten Ranges. Vgl. unsere Principien über Kritik bei dem Pentateuch. Dieses Selbstzeugnis, das ist nicht ein späterer Zusatz. Denn obgleich in dem Lied nur שֶׁ praef., nicht ascher, vorkommt, so ist doch geltend zu machen, daß das שׁ der Poesie angehört, die Überschrift dagegen Prosa repräsentiert, für welche das ascher gilt. Gerade wenn diese Überschrift ein Späterer vorgesetzt hätte, würde er statt ascher das שׁ des Liedes selbst angewendet haben, um nicht Verdacht zu erwecken, um so mehr als später das שׁ auch in die prosaische Sprache eindrang.

Gegen die Echtheit des Liedes hat man aber auch die Sprache geltend gemacht, die mit der salomonischen Zeit nicht stimme. Aber das ist völlig ungerechtfertigt. Denn was die Aramaismen betrifft, so ist der Gebrauch einzelner aramäischer Wörter nirgend ein Kriterium für die aramäische Sprachperiode des Exils. Der außerordentliche internationale Verkehr zu Salomos Zeit führte von selbst Aramaismen ein. Und unsere Kenntnis der hebräischen Sprachgeschichte ist eine so unzulängliche, wie selbst Wellhausen anerkennt, daß niemand sich vermessen kann zu bestimmen, wie viel

aramäisches Sprachgut in die israelitische Sprache schon zur Zeit Salomos eingedrungen war. Daß die heiligen prosaischen Schriften zu dieser Zeit verhältnismäßig als rein sich darstellen (doch auch Ruth hat Aramaismen), beweist nur, daß die Verfasser der heiligen Litteratur damals grundsätzlich an die durch Mose geprägte heilige Sprache sich hielten, wenn sie ihre Schriften verfaßten. Man müßte erst ein viel reicheres Litteraturmaterial besitzen, ähnlich wie aus der klassischen Zeit der Griechen und Römer es vorhanden ist, und zwar auch nichtreligiöser Art, um einigermaßen den Wortschatz und die Lehnworte aus anderen Sprachen zur Zeit Salomos feststellen zu können, der den Schriftstellern, wenn sie ihn ausnützen wollten, zur Verfügung stand. Solange unsere theologischen „Philologen" diese paar alttestamentlichen heiligen Schriften als einzige Basis besitzen, mögen sie doch bescheiden sein und nicht so wichtig mit ihren hebräischen Sprachkenntnissen thun, wie es jetzt in so anmaßender Weise zur Bestimmung der Zeit einer Schrift geschieht. Es muß ihnen hierfür alles und jedes Recht abgesprochen werden. Und wirklich besonnene Sprachforscher, wie ein Bertheau, Gesenius, Rödiger, Green, Sayce, sind sich der großen Unzulänglichkeit ihres Wissens nach dieser Seite völlig bewußt und haben das auch unumwunden eingestanden. König dagegen arbeitet fast nur mit diesem mangelhaften philologischen Material.

Dazu kommt, daß unsere Schrift der Poesie angehört und alle hebräischen Dichter mit Vorliebe für dichterische Sprache seltenere Worte und zwar auch aus der aramäischen Sprache verwenden. Es geschieht ähnliches ja auch in unserer deutschen poetischen Litteratur. Dazu müssen selbst die Gegner den „übrigens reinen Hebraismus" des Büchleins bekennen. Vgl. Hävernicks Ausführungen in Einl. I, 1, S. 207 ff. und 211 ff. Die dortigen Einzelnachweise sind nicht widerlegt, sondern von Magnus nur verdreht. Das Hohelied zeigt durchweg einen originellen Sprachgebrauch und auffallende sprachliche Verwandtschaft mit den Prov. und Hiob (Köster). Selbst Magnus sagt doch, Krit. Erkl. des Hohenl. S. 38: „Die Sprache des Hohenliedes hat in ihrem Grunde ein reines Hebräisch, sogar Archaismen." Die zahlreicheren Aramaismen erklären sich im Hohenlied aus der dem erotischen Charakter entsprechenden Bildersprache, die sich

mehr der Umgangssprache der salomonischen Zeit anschloß, die, sonderlich im nördlichen Teile Palästinas, der in beständigem Verkehr mit Aram stand, ohne Zweifel reichlich mit dem später allgemein und bleibend in die hebräische Sprache eindringenden aramäischen Idiom versetzt war. Leider fehlen uns die schriftlichen Dokumente, die zu jener schreiblustigen Zeit sicher in Fülle sich bildeten, um einen thatsächlichen Einblick in den wirklichen Sprachschatz des jüdischen Volkes zur Zeit Salomos zu haben. Sicher würde dieser das Concept unserer allwissenden hebräischen Philologen zu ihrem hohen Erstaunen ganz bedeutend verrücken. Wir können ihnen „schwarz auf weiß" nichts bieten. Sie mögen aber, da sie ihrerseits nur die paar Schriften heiligen Inhalts und heiliger Mosessprache in ihnen als Fundament ihrer Sprachgeschichtskonstruktionen aufweisen können, z. B. König, auch ihrerseits einen bescheidenen Ton anstimmen und ihr „ignoramus" bekennen, das wohl auch ein „ignorabimus" bleiben wird, und dafür die profane Methode mehr kultivieren mit ihrem Wertlegen auf das äußere Zeugnis und das Selbstzeugnis einer Schrift, das sie vernachlässigen. Wir wollten so ausführlich sprechen, um jetzt schon unsern Standpunkt zu der Sprachfrage festzustellen, der uns auch bei der Beurteilung des nachher zu besprechenden Koheleth von Bedeutung sein wird. Ewald sagt vom Hohenlied: „Die Sprache des Buches ist männlich und schön, höchst gedrängt und so, wie man sie in der Blütezeit der Litteratur erwartet. Wo ist ein Lied nach dem Exil mit so feurigem Aufflug, mit solcher Originalität und schöpferischer Kraft, in so fliegend leichter Sprache, als das Hohelied? Zeigen nicht alle späteren die deutlichsten Spuren der matten, gedehnten Schreibart?" Um die pseudokritische Willkür, mit der man, dem alten Hartmann nach, heute von neuem eine Menge Schriften des Kanon in die exilische, ja persische Zeit herabsetzen möchte, kümmern wir uns natürlich nichts. Der Wellhausenianismus wird ja soeben bereits, infolge des Abfalls der Assyriologen von ihm auf dem orientalischen Kongreß 1897, von der reformjüdischen Presse trotz ihres Hasses gegen das Positive als „alte Schule" gebrandmarkt und ihr mit dem guten Instinkt für das Kommende der unvermeidliche Untergang vorhergesagt.

Des großen Sprachkenners Ewald Urteil halten wir der Skeptik Stracks und anderer entgegen, denen die Sprache auf persische Einflüsse und in späte Zeit hinabweist.

Auch Sachliches, Inhaltliches soll der Abfassung des durch das Selbstzeugnis uns verbürgten Salomo widersprechen. Und Strack wiederholt auch darin die alten Rationalisten, Berthold, Köster u. a.

Er sagt: „Daß Salomo nicht Verfasser sein kann, ergiebt sich aus genauer Erwägung des Inhalts." Nur haben wir uns vergeblich bei Strack nach Beweisen aus dem Inhalt umgesehen. Vielleicht sind es die von ihm nicht genannten, aber gemeinten, des alten Köster, der überall „Persien" aus dem Inhalt herausschauen sieht. Auch heißt ahaba weder Geliebte, noch Bild der Geliebten, sondern einfach „amor". Zu der Aufzählung der Pflanzen und Kräuter und Früchte brauchte es auch keinen gelehrten Botaniker, wie Köster meint. Und Thirza kommt nicht als „königliche Residenz" in Betracht, die sie erst später war, sondern als eine durch herrliche Lage ausgezeichnete schöne Stadt.

Lassen wir hier gegen Strack noch unseren alten Delitzsch reden, der doch auch etwas verstand und mehr als viele andere, und der uns hier wegen seiner Festigkeit besonders gut gefällt. Er sagte uns schon 1856: „Das Hohelied trägt die universelle Bezeugung seines Ursprungs an der Stirn. Der Titel bezeugt es als das höchste Lied, das Salomo zum Verfasser hat. Vgl. Jer. 3, 19; Hesek. 16, 7 die Sprachform. Er stellt das Lied nicht bloß über alle andern salomonischen (1. Kön. 5, 12), sondern über alle Lieder zusammen, indem alles Schöne und Herrliche, Wonnige und Sinnige, das sonst über die Liederpoesie ausgestreut ist, sich hier wie in einem Paradies zusammenfindet. Das Zeugnis der Überschrift bestätigt sich von allen Seiten. Das Lied entspricht allen bekannten Eigenschaften Salomos. Das an weiblicher Schönheit entzündete Feuer der Liebe, der Sinn für das Naturschöne, der Naturbilderreichtum, die Fülle und Weite geographischer und artistischer Beziehungen, die Erwähnung der Lieblingsgegenstände der Prachtliebe Salomos, wie gleich anfangs die ägyptischen Rosse, der Schmelz der Sprache, die Feinheit der Kunstform: alles spricht

für Salomo. Mit Psalm 72, der ein Werk Salomos ist, hat es die Häufung von Bildern aus der Pflanzenwelt gemein, mit dem Buch Hiob aus Salomos Zeit die dramatische (?) Form. Mit den Sprüchen und überhaupt der Chokma, welche die Zeit Salomos charakterisiert, mancherlei Anspielungen und Beziehungen auf die Genesis. Als weitere Bestätigung kommt dazu, daß der Verfasser von Spr. 1—9, wie den Hiob, so das Hohelied kennt, indem er ganz unvermerkt Ausdrücke und Bilder beider in ganz verschiedenen Zusammenhängen reproduziert. Die Gegengründe sind widerlegbar. So, wenn man aus 6, 4 auf einen Bürger des Zehnstämmereiches schließt und zwar in einer Zeit, wo Samaria noch nicht gebaut und Thirza noch Residenz der Könige Israels war. Aber wo wird denn Thirza als Königsresidenz gerühmt? Sie wird lediglich als schöne Stadt verwendet. Vor Jerusalem ist sie genannt wegen ihrer reizenderen Lage, wegen des Rhythmus des Verses und besonders darum, weil Sulamith als Nordpalästinenserin erscheint.

„Was die Aramaismen anlangt, so sind Aramaismen, seit es eine hebräische Litteratur giebt, lumina orationis, Bestandteile des erhabenen Stils. Vgl. das Deboralied. Deshalb braucht z. B. das ש Salomo nie in den Sprüchen, wie Jeremia nie in den Weissagungen. Er gebraucht es aber im Hohenlied, wie Jeremia in den Kinoth. Auch das persische pairidaêça, Umzäunung, ist kein nachsalomonisches Merkmal. Es erklärt sich aus dem damaligen ausgebreiteten Weltverkehr."

So Delitzsch, dessen Wort uns hier, wo er als Sprachforscher auftritt, weit mehr Gewicht hat, als das unserer jüngeren Gelehrten.

Leider vermögen wir nun nicht weiter mit unserem alten teuren Lehrer zu gehen, wenn wir auf die theologische geschichtliche Auffassung des Inhalts kommen. Hier scheiden sich unsere Wege.

§ 80. Inhalt und Bedeutung des Hohenliedes.

Das Hohelied ist nicht eine Sammlung erotisch-idyllischer Lieder, wie Herder, Doederlein, Kleuker, Eichhorn, Jahn, de Wette, u. a. meinten. Es ist vielmehr ein einheitliches Gedicht. Dafür spricht schon die Überschrift: Lied der Lieder. Aber auch die durch-

gängige Ähnlichkeit des Inhalts und Gegenstandes. Endlich die Gleichheit der Personen durch das Ganze hindurch. Vgl. außer Salomo und den Töchtern Jerusalems die Bezeichnung des Geliebten durch דּוֹדִי oder שֶׁאֲהֵבָה נַפְשִׁי, dann der Geliebten durch כַּלָּה oder רַעְיָתִי oder הַיָּפָה בַּנָּשִׁים und eine Menge charakteristischer überall wiederkehrender Ausdrücke, Wendungen und Bilder und die Wiederkehr ganzer Sätze. Vgl. den Nachweis bei Keil § 125, 2; Hävernick III, S. 484 ff.

Aber dies Lied ist doch auch kein den Sieg der treuen Liebe oder Ähnliches schilderndes „Drama" im eigentlichen Sinn. Man könnte es besser ein lyrisch-dramatisches Gedicht nennen. Es ist auch kein Brautlied aus Anlaß der Vermählung Salomos mit der ägyptischen Prinzessin oder einem durch Schönheit und Tugend ausgezeichneten israelitischen Mädchen, oder eine poetische Idealisierung eines Liebesverhältnisses Salomos, um die „Idee der monogamischen Ehe" als Abbild und Vorbild der Gemeinschaft Jehovahs und seiner Gemeinde darzustellen, wie Delitzsch und Nägelsbach meinen, so daß es ohne Bewußtsein Salomos, lediglich in natürlich-zeitgeschichtlichem Sinn von ihm verfaßt, durch Wirkung des heiligen Geistes ein Abbild des Mysteriums der monogamischen Ehe geworden wäre, wozu wahrlich 6, 8 das Bekenntnis Salomos schlecht paßte, und ein Typus auf die Gemeinschaft Jehovahs und Israels. Denn dies „Mysterium der Ehe" ist lediglich von Delitzsch hineingelegt. Mit demselbem Recht könnte man ein anderes weltliches Liebeslied so deuten.

Die sinnlich buchstäbliche Auffassung eines weltlichen Liebesliedes hat selbstverständlich im Kanon heiliger Schriften nichts zu schaffen. Sie konnte nur entstehen von völlig rationalistischem Standpunkt aus, der von einem inspirierten, heilsgeschichtlichen Charakter des Alten Testaments nichts weiß. Damit sind wir von vornherein fertig. Die typische Auslegung könnte wenigstens noch in Betracht kommen, nach der Salomo ein Lied auf seine Liebe zu einem weiblichen Wesen dichten wollte, aber durch Leitung des Geistes Gottes es ihm so geriet, daß es zugleich in höherem Sinn auf die Liebe Jehovahs zu seiner Gemeinde bezogen werden konnte und sollte, wie Hofmann und im Grunde auch Delitzsch es meinen. Aber

auch hiergegen erheben sich starke Bedenken. Wie sollen z. B. auf eine Geliebte Salomos, noch mehr, wenn sie als Fürstentochter gedacht wird, Stellen passen wie 1, 6; 8, 12: Hüterin des Weinbergs? Wie sollen Füchse des Weinbergs herein kommen 2, 15? Wie soll sie in der Stadt nachts herumlaufen und von Wächtern geschlagen werden 3, 1—4; 5, 6 ff.? Jenes soll scherzhaft sein nach Hofmann, letzteres eine Phantasie. Das trägt die Verlegenheit an der Stirn. Und wie konnte Salomo auch wieder als „verliebter Schäfer" dargestellt sein, der wie eine Gazelle springt, ans Fenster klopft, wie ein Fensterer. Gegen solche buchstäbliche Liebelei wehrt sich das Innerste des Christen. Da könnte man von jedem orientalischen schönen erotischen Lied sagen: Der Geist Gottes wollte es zum Typus haben. Ebensogut könnte man dann ein anständiges Liebeslied — und von dieser buchstäblichen Auffassung aus entbehrt das Hohelied sogar des Anstandes — aus unserer deutschen Litteratur in ein kirchliches Gesangbuch aufnehmen und das damit begründen, daß es in „typischem Sinn" deutbar sei auf die Liebe Christi zur Kirche. Und welch lächerliche Übertreibungen enthielten diese Bilder, wenn sie von Salomo mit Absicht nur und allein auf ein Mädchen oder eine Prinzessin gemeint wären! So z. B. 4, 8; 4, 4; 6, 4; 6, 10. Selbst in den Zeiten gesunkensten Geschmacks hat kein orientalischer Dichter sich solche unsinnige Bilder zu schulden kommen lassen. Vgl. Hug, Hohel. S. 20. Vgl. gegen diese von Salomo unbeabsichtigte Typik auch Hävernick S. 492 ff.

Es kann nur eine Erklärung befriedigen und die Aufnahme in den heiligen Kanon rechtfertigen. Das ist die von dem Dichter selbst beabsichtigte bildliche Bedeutung, d. h. die allegorische.

Ehe wir aber zu der richtigen Bedeutung des Hohenliedes, zu der allegorischen, übergehen, um sie zu rechtfertigen, soll zuerst der Inhalt des Hohenliedes noch reproduziert werden.

Der Inhalt zerfällt in sechs Abschnitte, Kap. 1, 2—2, 7; Kap. 2, 8—3, 5; Kap. 3, 6—5, 1; diese gehören als Teil I zusammen. Dann folgt Teil II wieder in drei Abschnitten: Kap. 5, 2—6, 9; Kap. 6, 10—8, 4; Kap. 8, 5—14. Nach meiner Auffassung redet der erste Teil Kap. 1, 2—5, 1 von der Liebe Freud, oder der Lichtseite der Liebe zwischen Salomo und Sulamith,

der zweite Teil von der Liebe Leid oder der Nachtseite der Liebe, die durch innere Entfremdung Sulamiths gegen den treuen Salomo bedingt wird, eine Entfremdung, welche dem Bewußtsein der Sulamith offenbar wird in der inneren Selbstschau durch einen das Innere als äußeres Erlebnis abbildenden Traum Sulamith 5, 2—7, und welche gehoben wird durch Buße Sulamiths und ausgeht in desto tiefere und treuere Liebesgemeinschaft Sulamiths mit Salomo. Der erste Teil findet sein Ziel in der Hochzeit, von der das hochzeitliche Liebesgespräch mitgeteilt wird, Kap. 4, 1—5, 1. Über die Hochzeit geht es nicht hinaus. Damit ist der lichte Höhepunkt erreicht. Es beginnt Kap. 5, 2 die Schilderung des vorhochtzeitlichen Standes von neuem, um, der Lichtseite desselben parallel, nun die Nachtseite zu zeichnen, die innere Entfremdung in Sulamiths Herzen, die ihr offenbar wird als Traum, Kap. 5, 2—7, zur Buße V. 8—6, 3 und zu neuer Liebesgemeinschaft sich vollendet Kap. 6, 4—8, 14. Das Ziel, die Hochzeit, war bereits geschildert, wird also jetzt nicht wiederholt. Es ist ein Lied von der Liebe Licht und Freud (Teil I). Aber auch von der Kehrseite, von der Liebe Gefahr, Dunkel und Leid. Doch ausgehend in neue vollere Freude. Wie ganz dies eine tiefe Weissagung auf die beiden Seiten des Gemeinschaftslebens Jehovahs und seines Volkes, Christi mit seiner Braut, der Kirche, und mit jeder einzelnen Seele ist, und wie ganz und gar für die Erbauung der Gemeinde Gottes berechnet, welche der letzte Zweck des ganzen Kanon ist (vgl. 2. Tim. 3, 16—17), das liegt auf der Hand. Der Gang des heiligen Liedes im einzelnen ist folgender:

Teil I, Kap. 1—5, 1: Der ersten Liebe Sehnen, ihr Suchen und Finden, ihre Vollendung in der Vermählung.

1. Kap. 1, 2—2, 7. a) Die von Salomo (Friedreich) erkorene Braut Sulamith (Friederika, Frieda) spricht ihr Sehnen aus nach dem Geliebten, bekennt ihren Mangel an Schönheit und ihre Untreue im Hüten des ihr übergebenen Weinbergs 1, 2—8. Man faßt den Namen meist als „die Sunamitin". Vgl. dagegen Hengstenberg, Hohelied, die Ableitung dieses „nom. appellativum" von שלם Pual = „die zum Frieden Gekommene".

b) Dann tritt Salomo auf, preist ihre Lieblichkeit und verheißt ihr noch größeren Schmuck und beginnt ein Zwiegespräch mit ihr, wodurch ihre Liebe zur höchsten Inbrunst sich steigert und mit ihr auch das Gefühl ihres Glückes, 1, 9—2, 7.

2. Kap. 2, 8—3, 5. a) Die Liebende hört den Geliebten eilend kommen. Er sucht sie auf in ihrer stillen ländlichen Heimat, in der sie als Braut sich noch befindet. Er fordert sie auf, in dem Lenze, wo alles knospet und blüht, auch zu ihm ans Licht hervorzukommen in ihrer Lieblichkeit, 2, 8—14, und spricht den Wunsch aus, daß alle Verderber des Weinbergs gefangen werden möchten und nur ihr Geliebter bei ihr in den lilienreichen Fluren ihrer Heimat weile, 2, 15—17; sie fühlt und findet sich aber abends wieder von ihm verlassen und allein. Der Besuch des Bräutigams währte nur bis zum Abend. In der Nacht ergreift sie unendliches Sehnen nach ihm. Sie eilt in die Stadt, sucht ihn auf allen Straßen, findet ihn und will ihn nicht lassen, bis sie ganz sein ist in ihrer Heimat Kap. 3, 1—5. Die Beschwörung der Töchter Jerusalems beweist, daß es die Stadt Jerusalem ist, in welche sie eilte und wo sie ihn fand. Dieser Passus, der nicht mit einem „Traum" erträglich gemacht werden kann, beweist schlagend die Unmöglichkeit der buchstäblichen und fordert gebieterisch die allegorische Auffassung.

3. Kap. 3, 6—5, 1. Die Heimführung Sulamiths durch Salomo zur Vermählung und Hochzeit in Jerusalem.

a) Die Braut zieht mit dem sie heimholenden Salomo auf wunderbar herrlichem Tragbette in Begleitung von dessen starken Helden aus ihrer Heimat hinauf in das Gebirgsland nach Jerusalem, erwartet und angestaunt von den Töchtern in Jerusalem, wie auch Salomo selbst in seiner bräutlichen Herrlichkeit, 3, 6—11.

b) In dem Hochzeitsaal preist sie Salomo in seligem Liebesgeflüster, Sulamith fordert ihn auf, sich ihrer zu freuen nach seinem Gefallen, wie an einem lieblich duftenden Garten, der sein eigen ist. Und Salomo spricht sein Ja darauf und fordert die Hochzeitsgäste auf, sich zu erquicken an dem reichen Hochzeitsmahle, 4, 1—5, 1.

Teil II, Kap. 5, 2—8, 14. a) Dieser Teil versetzt uns offenbar wieder von neuem in die vorhochzeitliche bräutliche Zeit in der Heimat Sulamiths, er zeigt der Liebe Erkalten bei

Sulamith und daher der Liebe Leid. In Teil I suchte Sulamith Salomo. Dieser Teil, ein paralleler antithetischer, beginnt mit Salomos Suchen nach Sulamith. Er begehrt Einlaß bei ihr, wie vorher Kap. 2, 8 ff., aber nicht mehr wie dort mit freudigem Sehnen erwartet. Die Jungfrau schläft, aber doch nicht so, daß ihr Geist nicht wachte. Es ist ein ruheloser Schlaf, in dem sie das Anklopfen Salomos hört. Aber sie weist ihn kalt und schnöde ab. Er kommt ihr zu unbequemer Zeit, da sie es nicht wünschte. Er läßt nicht nach, bis ihr Gewissen im Innersten ihr Herz erbeben läßt. Wie Reue kommt sie es an. Endlich steht sie auf, ihre Hände triefen von den Resten seiner Nardensalbe. Aber nun ist's zu spät. Er ist gewichen. Nun ist sie außer sich. Wieder eilt sie noch in der Nacht in die Stadt, wird von den Stadthütern verkannt und geschlagen. Aber die Frauen Jerusalems findet sie und klagt ihnen reuevoll ihr Leid und ihre neuerwachte Sehnsucht. Endlich findet sie ihn in einem kleinen Würzgärtlein. Auf ihre Buße und ihr gläubiges: (Dennoch) ist mein Freund mein und ich sein, wodurch ihre Augen für ihn herzüberwindend werden, daß er sie fast nicht ansehen kann, wendet sich seine verschmähte Liebe mit doppelter Macht ihr zu, und er preist in noch höherem Maße in den alten Tönen, wie Kap. 4, ihre ihn fesselnde Anmut, die eben durch ihre demütig gläubige Buße zwiefache Macht über sein treues Herz gewonnen hat. Er erklärt sie unter seinen vielen Frauen für seine liebste. Kap. 5, 2 bis 6, 8.

Dieser Abschnitt protestiert ebenfalls entschieden gegen jede wörtliche Auffassung des Sinnes.

b) Auch die Frauen preisen sie nun, nachdem Salomo ihren Preis gesungen vor ihnen, 6, 9—7, 1, und Salomo hebt aufs neue an, sie zu rühmen, 7, 2—10, bis Sulamith ihn bittet, mit ihr wieder zu gehen in des Landes liebliche Einsamkeit, wo sie am liebsten mit ihm, fern von der bewegten Stadt, wie mit ihrem leiblichen Bruder leben möchte, 7, 2—8, 4.

c) Und Salomo, der Bräutigam, erfüllt ihr ihren sehnlichen Wunsch. Er zieht mit ihr auf eine Zeit in ihre geliebte stille Heimat. Salomo erinnert sie hier an ihre erste Liebe. Im Gefühl ihrer inneren Untreue bittet sie auf diesen zarten Wink um ewig feste Liebe und sagt ihm selbst auch diese gleiche Liebe zu.

Ihre Brüder fragt Sulamith, was sie mit der kleinen Schwester, die sie selbst ist, zu thun gedenken. Sie antworten: Bewahren wollen wir sie in ihrer Reinheit. Sie erklärt, daß sie nun groß geworden sei und vor Salomo Gnade gefunden habe. Diesen treuen Wächtern ihrer Jugend aber erbittet sie von ihrem Salomo Lohn aus seinem Weinberg. Ihr eigener Weinberg soll tausendfach ihrem Salomo gehören, hundertfach aber ihren Brüdern, denen sie von ihrer Jugendzeit her so viel Dank schuldet, weil sie ihren Weinberg, ihr eigenes geistleibliches Besitztum, so treu gehütet haben, daß es kein unfruchtbarer Boden geworden sei, 8, 5—12. Dann schließt der Dichter mit der von Salomo an sie gerichteten Bitte, ihre Stimme, auf welche Freunde achten, ihn hören zu lassen, und sie entgegnet ihm mit dem schon 2, 17 geäußerten Wunsch, daß ihr Freund gleich einer flinken Gazelle oder einem jungen Hirsch (immer wieder) zu ihr in ihre ländliche Einsamkeit eilen möge, 8, 13—14. Das ist der Liebe Trübung, Leid, Erneuerung.

Sollte das Ganze ein Drama sein, so müßte dieser zweite Teil mit dem ersten zusammengearbeitet sein und das Ganze mit der Hochzeit Kap. 4, 1—5, 1, dem hochzeitlichen Liebesgespräch, schließen. Aber auch dann würde doch den dramatischen Reden die dramatische Handlung von dem Dichter nicht genug zur Seite gegeben sein. Delitzsch sucht allerdings mit seiner mächtigen Phantasie Scenerie und Entwicklung der Handlung festzustellen. Aber das ist nicht sowohl ausgelegt, als eingelegt. Ich verzichte auf den Namen „Drama" und stelle das Lied unter die Kategorie des lyrischen Dialoges mit dramatischen Ansätzen.

§ 81. Der richtige Verstand des Hohenliedes.

Wir deuteten schon an, daß wir sowohl den wörtlichen Verstand eines „erotischen Liedes" als auch den sogen. „typischen" abweisen, wie er von Hofmann und der Hauptsache nach ähnlich auch von Delitzsch vertreten wurde. Wir stellen die Frage so: Was hat Salomo mit Bewußtsein besingen wollen? Und da wissen wir nur die Antwort: Die Liebesgeschichte zwischen Jehovah-Messias und seiner Gemeinde, dem wahren Israel,

der Gemeinde der Heiligen, die vorbereitungsgeschichtlich das Volk Israel, erfüllungsgeschichtlich die christliche Kirche ist.

Wir vertreten also die sogen. allegorische Auslegung, wie wir sie bei Hengstenberg, Keil, Hävernick wissenschaftlich begründet finden.

Ehe wir unsere Gründe vortragen, soll zuerst der Begriff der Allegorie festgestellt werden, und ihre Bedeutung, wie wir sie verstehen. Bei der Allegorie gilt der Grundsatz: ἄλλο ἀγορεύειν καὶ ἄλλο νοεῖν. Die Rede lautet ihrem Wortinhalt nach anders, als der Sinn ist, der darin ausgedrückt werden soll. So ordnet sich die Allegorie dem weiteren Begriff des Gleichnisses, des Bildes unter. Sie ist Bildrede, Symbolrede, daher uneigentliche Rede. Verwandt und auch dem Begriff des Bildes, Symbols untergeordnet ist der Typus. Aber dieser ist eine bildliche, genauer vorbildliche, Darstellung durch eine Thatsächlichkeit. So die Vorbilder des Alten Testaments in Personen, Ereignissen, der ganzen Kultusgesetzgebung. Wird diese Thatsächlichkeit in Rede gefaßt, z. B. in den Psalmen, in denen David sein eigenes Erleben schildert, doch so, daß nach der Intention des ihn inspirierenden Geistes, seine Selbstaussage zu einer solchen wird, welche in dem höheren Gegenbild Christus zur vollen Erfüllung kommen soll, so nennt man solche Rede nicht allegorische, sondern typische, weil die geschilderte Thatsächlichkeit die Hauptsache ist, nicht der Umstand, daß sie durch Rede mitgeteilt wird. Die Allegorie nun kann in Form der erzählenden Rede auftreten, wie in den Gleichnissen Jesu, welche die Natur und das alltägliche Leben zum Bild der höheren geistlichen und ewigen Realitäten machen. Dann nennt man sie öfter „Parabel" oder Gleichnis im engeren Sinn. Sie kann aber auch in Form der prophetischen Vision auftreten, wie das bei den wundersamen Darstellungsformen der alt- und neutestamentlichen (visionären) Apokalyptik, also bei Hesekiel, Daniel, Sacharia, vor allem aber in der Apokalypse der Fall ist. Die Apokalypse ist eine fortlaufende aus Gottes heiligem Geist geborene unaussprechlich tiefe und herrliche Allegorie der Endgeschichte. Eine einzige Figur, wie z. B. die der Hure auf dem Tier, Apok. 17, enthält eine ganze Geschichte für den, der Weisheit von oben zu ihrer Entzifferung hat. So ist

auch das große Gesicht Hesekiels von der neuen Gesetzesordnung eine große, erst in der Ewigkeit sich ganz enthüllende Allegorie von dem künftigen Messiasreich. Hat doch die Apokalypse Züge daraus erst für die zukünftige neue Welt aufbewahrt. Apok. 21, 3. 10—12. 15; 22, 1.

Aber die Allegorie tritt auch auf in Form des Liedes und des Spruches (maschal). So z. B. in Ps. 72 und 45, welche auch nur allegorisch genügend verstanden werden können, obgleich dazu in der Gegenwart wenig Neigung besteht. Das Hohelied und diese Psalmen stehen und fallen miteinander in ihrer Auffassung. Ps. 45 ist geradezu ein späteres „Kompendium des Hohenliedes", wie man vollkommen richtig gesagt hat. Die Allegorie tritt auch auf in den Sprüchen Salomos, wenn die Weisheit als einladende Ruferin oder als Einladerin zum Gastmahl dargestellt wird. Sie ist also eine echt salomonische Darstellungsweise, mindestens eine solche der salomonischen Periode. Sie findet sich auch in dem Buch Koheleth, besonders bei der treffenden Schilderung des Alters. Wie man darin ein Zeichen der späten Entstehung des Buches hat finden können, ist uns unbegreiflich. Gerade das ist echt salomonisch. So kann es uns gar nicht auffallen, wenn das zweifellos und aller nörgelnden Kritik zum Trotze auch nach Delitzsch' Überzeugung echt salomonische Produkt des Hohenliedes von Salomo bewußt als heilige Allegorie gewollt war.

Daß Allegorie und Typus aber nicht bloß etwa willkürliche Auffassungen einer tändelnden Phantasie sind, sondern gottgeordnete Idee, die in der niederen Thatsächlichkeit sich providentiell ausprägt, das kann dem nicht zweifelhaft sein, dem a) Christus und die Apostel in ihren Aussagen unfehlbar bindende Autorität sind, d. h. dem wirklich gläubigen Christen. Denn sie verwenden das Alte Testament, die darin auftretenden großen heilsgeschichtlichen Personen, Einrichtungen, z. B. den Hohenpriester, das Opfer, die aufgerichtete Schlange u. s. w., besonders reichlich im Hebräerbrief, ganz in diesem Sinn. Das „auf daß die Schrift erfüllet würde" ist vollständig nur von der typisch-allegorischen Auffassung jener Zeitgeschichte aus zu verstehen. Aber diese Auffassung ist b) auch dem nicht anstößig, sondern ganz natürlich, der überhaupt in der Natur ein schöpferisch geordnetes „Gleichnis" (Goethe) für

die höhere und zukünftige Welt, ein dem Menschen vorgelegtes göttliches „Bilderbuch" zum Unterricht in den höchsten religiös-ethischen Wahrheiten erblickt, dem die Physik mit ihren Gesetzen in höherer Potenz wiederkehrt in der Ethik, dem es klar geworden ist, daß die ganze natürliche und geistige, zeitliche und ewige Welt gleichsam ein großer gotischer einheitlicher Bau ist, in dem ein Plan, ein Gesetz waltet. Solche Anschauungen entwickelt die gesamte Theosophie, die nur in Physik die Ethik denkt, aber auch ein Trendelenburg führt dahin in seinen trefflichen „logischen Untersuchungen", wo die „Bewegung" das dem Natur- wie Geistesleben eignende reale Princip ist, aus dem die in beiden Reichen homogenen Real- und Idealgesetze entspringen, deren Entsprechenheit allein dem für die Welt konstruierten Menschengeist das denkende Eindringen in die ihm gleichartigen Reiche der Welt mit ihren Gesetzen ermöglicht. Und im letzten Grund spiegelt sich in endlichen Grenzen in diesem System der physikalischen, logischen, ethischen, religiösen Lebensgesetze das urbildliche, unerforschliche Lebensgesetz des absoluten persönlichen dreieinigen Gottes ab und verheißt dem mit Gott geeinten Menschengeist der kühnsten Hoffnungen Erfüllung, nämlich in einem progressus in infinitum in der academia coelestis der zukünftigen Welt von Klarheit zu Klarheit in das unendliche Meer Gottes selbst schauen und immer seliger eindringen zu dürfen, das in dem Abbild Gottes, dem Sohn, uns entgegenwallt voller Gnade und Wahrheit.

Ja Dr. Rabus in seinem tiefen und reichen Werk „Logik und System der philosophischen Wissenschaften" 1895 zeigt in gründlicher, durchaus empirisch fundamentierter Untersuchung des ganzen Erkenntnisprozesses, daß überhaupt jedes menschliche Denken in seiner ganzen aufsteigenden Bewegung vom wahrnehmenden, durch das mannigfach gegliederte vorstellende Denken bis zu seiner Vollendung im urteilenden, schließenden und begreifenden Denken von einem durch die Sinne der Seele mittels der Sinnesorgane des Leibes dem Denken dargebotenen Bilde ausgehen, in ihm als Mutterboden der Erkenntnis wurzeln, und daß die transscendenten, also übersinnlichen Realitäten, vor allem Gott, von dem Menschen nur dann erkannt werden können, wenn sie sich dem Menschen in der Form eines sinnlichen Bildes, eines Erscheinungs- oder

Wortbildes, offenbarend darbieten. Dann bemächtigt sich das Denken dieser Bilder, um sie zu erkennen und zu begreifen. Auch das Schauen der Ewigkeit ist sinnlich vermittelt. Die Sinne sind in der Seele und gehen mit ihr hinüber. Sie sind ewig die Pforten für alles Schauen und Erkennen des vernünftigen Geistes. Ohne ihre Bilder ist die Vernunft ein Auge, das ins Leere schaut, und der zwischen Sinnen und Vernunft inmitten stehende disponierende Verstand arbeitet dann in Formen ohne wirklichen Inhalt, ist ein Messer, das nichts zu schneiden hat.

Die Bildlichkeit, aus der alles unser Denken und Wissen sinnlicher und übersinnlicher Art erwächst und von der es auch in den abstraktesten Begriffen, diesen blassen Abzügen der Bilder, noch Spuren trägt, ist das einzige Mittel, um überhaupt das Göttliche zu denken. Daher durchzieht die ganze heilige Schrift der „Anthropomorphismus" und „Anthropopathismus", das Bild in jeder Form, im Typus, in der Allegorie. Vor allem liebt es die Dichtkunst, die blassen Bildabzüge in den Begriffen wieder zu verdichten und statt in abstrakter, vielmehr in konkret anschaulicher, voller Bildersprache zu reden. Und gerade das zieht den Geist am mächtigsten an. Denn sein Denken ruht hier wieder an der Mutterbrust, aus der seine Gedanken ihr Leben ziehen.

Daher ist es auch völlig begreiflich, wenn ein so reicher, in den Weiten und Tiefen des Natur- und Menschenlebens webender Geist wie der eines Salomo, dem der Geist Gottes gerade in seiner ersten Jugendliebe zu Jehovah, der dies Hohelied entstammt, die Symbolik und Typik des Naturlebens in seiner tiefangelegten, sinnenden Seele erschließen konnte, die Liebe zwischen Jehovah und seinem Eigentumsvolke unter dem Sinnbild seiner Liebe zum Weibe, in der er wahrlich nicht unerfahren war, mit klarem Bewußtsein, vom Geiste Gottes angetrieben und durchleuchtet, dichterisch zu besingen unternahm. Denn diese Liebe wallte ja damals im Unterschied von seinem Alter, dem der düstere Koheleth entsprang, noch mit bräutlicher Glut und Begeisterung in dem Herzen des „Jedidjah". Da stand sein geistliches Leben im Zenith. In den Sprüchen geht es schon den Weg des kühleren späteren Mannesalters, im Koheleth redet der all seine Herrlichkeit in das Grab sinken sehende, mit

dem ihm schal gewordenen Genuß dieser Welt fertige, von allem, was zeitlich und vergänglich ist, Abschied nehmende, gegen die Welt skeptische Salomo, der alle Menschen nur noch auf ein Gewisses weist, auf Gott und sein Gericht, dem er selbst entgegengeht, dem Furcht und Gehorsam gebührt. Die heilsgeschichtlich trostvolle Ergänzung bietet eben das Hohelied. Das ist das Centrum seines Glaubens, die Sprüche die Norm des Lebens, der Prediger der mahnende Bote des Sterbens. Ohne das allegorisch aufgefaßte Hohelied und Psalm 72 wäre uns Salomo nur der trockene Moralprediger und der tiefblickende Kenner der Welt mit seinem pessimistischen Resultat. Aber nicht der „Geliebte Jehovahs", dessen „Sohn", das Vorbild des größeren Salomo. Er hätte nie erkannt seine eigene Idee. Doch nun nach diesem Exkurs über den Begriff, die Bedeutung und den notwendigen erkenntnistheoretischen Ursprung der Bildrede, hier der Allegorie, zu den Gründen, welche uns trotz der Abneigung der gegenwärtigen Theologie, die wir früherhin auch lange Zeit teilten, dennoch zu der allgemein kirchlichen Überzeugung von dem allegorischen, bildlichen Sinn des Hohenliedes zurückführten, und welche uns erst durch das genauere Studium insonderheit der von uns jahrzehntelang geradezu bemißtrauten und verschmähten alttestamentlichen Arbeiten von Hengstenberg erwuchs, hier also durch seinen Kommentar über das Hohelied, 1853, der ebensosehr durch sprachliche Gründlichkeit, als sachliche Genauigkeit und besonders Liebe zu diesem Buche sich auszeichnet, und den wir trotz mancher Einzelheiten, die sich beanstanden lassen, dennoch für den richtigen Wegweiser ansehen und besonders warm empfehlen. 1. Vor allem nötigt der Inhalt des Liedes selbst, die eigentliche d. h. buchstäbliche Auffassung zu verlassen. Diese teilen aber auch die Vertreter der sogenannten typischen. Denn auch sie behaupten, daß das, was Salomo besingen wollte, lediglich die natürliche, geschlechtliche Liebe sei. Nur habe ihm selbst unbewußt der ihn leitende heilige Geist die Absicht gehabt, in diesem natürlichen Liebeslied ein Vorbild zu geben von der geistlichen Liebe zwischen Jehovah resp. Christus und der Gemeinde. Man kann einfach fragen: woher wißt ihr diese geheime Intention des heiligen Geistes über und wider die Intention

Salomos des Dichters? Seid ihr in des heiligen Geistes Rat gesessen, oder steht irgendwo in der Schrift etwas davon bezeugt? Also ist diese Typik frommer Willkür und ihrer Phantasie entsprungen, aber keine objektive Notwendigkeit. Ebensogut könnte es euch einfallen, ein anderes schönes orientalisches weltliches Liebeslied mit dieser Typik auszustatten, z. B. ein persisches, besonders aber wenn es ein israelitisches wäre. Denn daß der Geist Gottes nur in Israel wirksam war, das ist eben ein dogmatischer Glaubenssatz. Oder schließt ihr das daraus, weil es in den Kanon aufgenommen wurde? Aber wenn es wirklich, wie ihr sagt, ein geschlechtlich natürliches Liebeslied war, konnten nicht auch die Sammler sich in der Aufnahme vergreifen, und ist eure Meinung, daß gerade dies israelitische Liebeslied heimlicherweise vom heiligen Geist als Typik gemeint war, wirklich auch die Meinung jener Redaktoren gewesen? Sicher nicht. Denn die allegorische Auffassung reicht bis an die esranische Zeit hinauf, wie selbst Delitzsch zugesteht.

Etwas ganz anderes ist es, wenn der Inhalt Zeugnis giebt, daß es nur allegorisch auf Jehovah (Salomo) gemeint sein konnte von dem Dichter selbst. Dann hat es objektiven, nicht bloß vom Scharfsinn späterer Zeit hineingelegten, heiligen theokratischen Charakter. Dann ist es begreiflich, daß es in den heiligen Kanon kam, der überall es nur mit religiöser, d. h. Heilsgeschichte und -Lehre zu thun hat und auch alle Moral durchaus unter religiösen Gesichtspunkt stellt.

Und eben das ergiebt sich bei genauerer Einsicht in den Inhalt, daß er geradezu widersinnig würde, falls man ihn buchstäblich und nicht allegorisch religiös auffaßte. Wir können das natürlich in einer Einleitung nicht ausführlich darlegen. Man studiere nur einmal das Hohelied von Hengstenberg darüber, in welchem auch Hofmanns und Delitzsch' bloß typische Auffassung berücksichtigt ist. Aber einige Andeutungen wollen wir doch geben.

Gleich in Kap. 1, V. 2—4 ist der Wechsel von „er" und „dein" in der Anrede an Salomo höchst auffällig. Ebenso V. 4: „ziehe mich, so wollen wir dir nachlaufen." Dieser Wechsel führt auf ein ideales Verhältnis. Der Bräutigam ist zugleich abwesend

und anwesend. Daß die Jungfrauen (die Völker, die zur Aufnahme in die Gemeinschaft des himmlischen Salomo durch Vermittlung Israels bestimmt sind) dem Zuge des himmlischen Salomo, den er auf seine Gemeinde primär ausübt, folgen, das hat Sinn. Aber daß wirkliche Jungfrauen dem Bräutigam nachlaufen mit der Braut, besonders wenn dieser seine Braut schon in seine Gemächer aufgenommen hat, das ist ein höchst seltsamer, ja unvollziehbarer Gedanke.

Ferner 1, 9 wird das „Landmädchen" verglichen mit einem Rosse an einem Wagen Pharaos, ja vielmehr mit der Reiterei an den Wagen Pharaos. Denn susathi hat das paragogische Jod wie Hos. 10, 11 ohabti (Ewald § 211[b]). Und susah heißt, trotz Döpke und Delitzsch' Übersetzung, nicht „ein Roß", sondern steht kollektivisch als Ersatz für den Plural, vgl. dagah neben dagim (Fische), s. Ewald § 179[b]. Um ja kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, steht nicht recheb, das auch schon Wagenmacht heißt, sondern zum Überfluß der Plural. Und nun „denke man sich in eines vernünftigen Dichters Mund die Vergleichung eines bescheidenen einfachen Landmädchens mit der Kavallerie von Ägyptenland", sagt mit berechtigter Ironie Hengstenberg. Die gewaltthätige Erklärung von Delitzsch ist nur ein ohnmächtiger Versuch, die buchstäbliche Erklärung nicht schon im ersten Kapitel scheitern zu lassen. Vgl. dagegen auch die Grundstelle 2. Mos. 14, 9, wo alle drei Wörter, sus, recheb und Pharao, beisammen.

Auch 2, 15 die Füchse sind ein unlösbarer Knoten für die realistisch-individuelle Erklärung des Liedes. „Fahet uns die Füchse, die Weinbergzerstörer," was soll das im Mund einer Braut, ja einer Königsbraut? Magnus sagt in voller Verzweiflung: „Daß dies Fragment nicht in das dritte Lied, wo es jetzt steht, paßt, lehrt der oberflächliche Blick. Es könnte auch zu keinem anderen Stück unserer Sammlung gehören. Also hinaus mit diesem faden Geplauder!" Bei der geistlichen Auffassung ist alles klar. Es ist im Interesse des himmlischen Bräutigams und der Gemeinde, der Braut, daß die Füchse, die falschen Propheten des Weinbergs, vgl. Hes. 13, 4 und Threni 5, 18, unschädlich gemacht werden, diese Feinde des Reiches Gottes.

Ferner 3, 1—5. Da sagt der Kritiker Magnus: „Die Geliebte setzte voraus, ihr Geliebter treibe sich höchst wahrscheinlich in den Nächten auf den Straßen umher. Er muß das öfter gethan haben, da sie gleich darauf verfällt. Sie findet ihn auch wirklich und bringt ihn in das Haus ihrer Mutter.“ Das sei entschieden anstößig. „Was hier geschieht, kann bei vernünftigen Menschen unmöglich so geschehen.“ Der Mann hat ganz recht. Und eine solche obscöne Dichtung soll der heilige Geist zum Typus des Heiligsten gemacht haben, wenn sie von dem Dichter buchstäblich gemeint war?

Delitzsch sagt: „Als äußere Wirklichkeit läßt sich das allerdings nicht begreifen.“ Ewald läßt sie das träumen. Und Delitzsch rettet sich auch auf diese Position. Aber Hengstenberg sagt richtig: Diese Traumhypothese ist selbst nur ein angenehmer Traum. Und Magnus, selbst Gegner der kirchlichen Erklärung, bekennt: „Endlich ist auch die Traumansicht ungenügend, weil niemand Unsinn, selbst nicht in Form des Traumes dichten wird, und weil nirgends eine Andeutung vorkommt, daß von einem Traum die Rede ist. Unanständige Träume zu erzählen belastet den Erzähler mit gleicher Schuld wie begangene Unanständigkeit.“ Nein, ein Dichter, geschweige ein königlicher Dichter, konnte solchen Unsinn auf seine Liebste unmöglich dichten, wenn das buchstäblich gemeint war, ohne seine ganze Würde preiszugeben und die seiner Braut zugleich. Und solches Zeug sollte dem heiligen Geist als Mittel des Typus gedient haben und ein Bestandteil des heiligen Kanon geworden sein?

Wie tief, wie herrlich ist hier, was Salomo mit Absicht in allegorischer Form von Jehovah und seiner Gemeinde sagen wollte! Den Kommentar zu diesen Versen liefern die Elendsnächte Israels, als der Heiland erschien, und das unruhige empörerische Treiben gegen die Staatsmacht, mit dem sie dem Messias den Weg selbstwillig zu bahnen suchten. Vgl. Jer. 29. Und die Anwendung auf die Kirche und das Herz ist die Warnung vor ungeduldigem Rennen und Laufen. Bei 4, 1—7 ist die Phantasie von Delitzsch bemüht, den grotesken Bildern einen Geschmack abzugewinnen. Aber die von ihm betonte Verbindung von Lieblichkeit und solcher majestätischen Hoheit paßt absolut nicht auf das „bescheidene Landmädchen“, sondern führt auf die Tochter Zion.

Damit müssen wir uns hier begnügen. Selbst Magnus sagt, daß im Namen „Hoheslied" ein Beweis liege, daß der Verfasser der Überschrift, der aber für uns Salomo selbst ist, das Ganze allegorisch verstanden wissen wollte. Denn „sähe er es für ein wirkliches Liebesgedicht an, so hätte er mit jener Benennung ein wahres Pasquill auf alle übrigen Schriften des Alten Testaments gemacht. Welcher Israelit durfte ein weltliches Lied für vorzüglicher halten, als die vielen Gottespsalmen und Gesänge Moses, Mirjams, Deboras, Hannas, Davids, ja als die Reden der Propheten", die oft den höchsten dichterischen Flug nehmen und auch wie Jesaja Lyrik haben?

2. Auch die Nennung Salomos als Verfasser führt zur allegorischen Auslegung. Salomo konnte so fortwährend nicht von sich selbst reden, sondern nur von seinem himmlischen und zukünftigen Gegenbild, Jehovah = Christus. Damit aber ist Sulamith sofort die Tochter Zion, die Gemeinde des Herrn, welche in neutestamentlicher Erfüllung von Christo genommen ist, wie der Name Schulamith absichtlich anklingen soll, als freie poetische Bildung von שׁלם, an das Wort Schelomo. Vgl. Christenheit und Christus, Kirche und κύριος.

3. Für die allegorische Bedeutung spricht Ps. 45, dies offenbare Kompendium des Hohenliedes nach dessen 1. Teil. Vgl. den Nachweis der vielen Gemeinsamkeiten bei Hengstenberg S. 251 f. Die eigentliche Erklärung von Ps. 45 ist haltlos, am unmöglichsten die Auffassung als Hochzeitslied des Joram mit einer Götzendienerin, Isabels Tochter. Ein sauberer Byzantiner wäre der Israelit, der diese greuliche Verbindung so verherrlicht hätte. Und in den Kanon (!) aufgenommen! Das war unmöglich.

4. Für die allegorische Auffassung spricht, daß die Propheten die allegorische Auffassung voraussetzen. Vgl. Hos. 11, 4 zu Hohel. 1, 4; Hos. 14, 6. 8 zu 2, 3; Joel 3, 3 zu 3, 6; Obad. 3 zu 2, 14. Jes. 33, 17 zu 1, 16; Jes. 35, 1 zu 2, 1; Jer. 6, 2. 3 zu 1, 7; Jer. 31, 3 zu 1, 4; Jer. 49, 16 zu 2, 14; Thren. 2, 13 zu 1, 9; 4, 7 zu 5, 10; 4, 20 zu 2, 3; Hes. 16, 61 zu 1, 5. Hes. 27, 10. 11 zu 4, 4. Vgl. Ausführliches in der Auslegung Hengstenbergs. Jes. 9, 5 weist auf Hohel. 3, 11. Hier

ist von dem himmlischen Salomo bezüglich der friedlich in sein Reich eingehenden Heidenwelt die Rede. Dann Hes. 16, 11 und Hohel. 1, 10 entsprechen sich die Schmuckteile als Symbol der „Gebote und Ordnungen Gottes", mit denen Israel und Sulamith geschmückt sind.

5. Für den allegorischen Sinn entscheidet die höchste Auslegungsautorität, Christus, der freilich bei den hochmütigen Kritikastern und ihrem philologischen Selbstbewußtsein keine Stimme hat, sondern diesen „Würmern", andächtig zu ihren Füßen sitzend, ihre große historisch-philologisch-kritische Weisheit ablernen soll, um in ihren Kreisen beachtet zu werden. Wir aber beten jedes Wort von ihm an, auch wo es die sogen. methodische Auslegung wie mit Adlerfittichen überfliegt. Das ganze Neue Testament ist nämlich in das Hohelied eingetaucht und duftet von seinem Geruch wie Esaus Feierkleider vom grünen Felde.

Hengstenberg sagt sehr richtig: „Man muß sich gar sehr verwundern über die Oberflächlichkeit und Befangenheit derjenigen, welche behauptet haben, im Neuen Testament werde das Hohelied nirgend angeführt." Gewiß ist das richtig, wenn man unter „Anführen" versteht, daß einzelne Verse wörtlich angeführt werden, etwa noch mit der Bemerkung: „wie geschrieben steht in dem Lied der Lieder." Aber diese von unseren pedantischen Gelehrten allein genehmigte Anführungsweise hat das Neue Testament nur selten, am öftesten noch in dem Evangelium des Zöllners Matthäus. Sonst sind einfach die neutestamentlichen Autoren erfüllt von dem Inhalt des Alten Testaments, und ganz unwillkürlich tritt in allen möglichen Ausdrücken, Wendungen, Aussagen der Mutterboden an den Tag, aus dem ihr Geist seine Nahrung zieht, in dem er seine geistige Heimat hat. So ist es im eminenten Sinn, wie schon in den Propheten, so auch in den Reden Jesu bei dem Hohenliede der Fall. Sie tragen, wie gesagt, den Duft dieser Lilie unter den heiligen Dichtungen Israels an sich. Man vergleiche Matth. 6, 28—30 mit Hohel. 2, 1. Matth. 13, 25; 24, 42, vgl. Hohel. 5, 2; Matth. 21, 33 ff. mit 8, 11. Luk. 12, 35—37 mit 5, 3; Luk. 13, 31. 32 mit 2, 15; Joh. 6, 44 zu 1, 4; Joh. 7, 33—34, vgl. 5, 6; Joh. 21, 16 zu 1, 8; Joh. 2, 1—11 zu 2, 4; Joh. 3, 29 zu 2, 8; Eph. 5, 27 zu 4, 7. Dies nur etliche Stellen. Man lese Hengstenbergs Aus-

legung und man wird staunen über die Fülle von Beziehungen auf das Hohelied bei den Propheten und im Neuen Testament.

6. Für die allegorische Auslegung spricht der Konsens der gläubigen Synagoge, der Gemeine des Alten Testaments. Die allegorische Auslegung war von jeher die eigentlich nationale und kann nur aus unverfälschter alter Tradition stammen. In mehreren synagogalen Zeugnissen wird ausdrücklich betont, daß nie eine andere Erklärung unter den Juden es gegeben habe. Josephus rechnet das Hohelied ohne weiteres unter die prophetischen Schriften. Vgl. Kleukers Beweis hierfür S. 50. Es bleibt nach seiner Musterung für das Hohelied nur die Stelle unter den Propheten; denn Havercamps Konjektur, daß Josephus Prediger und Hoheslied als ein Buch zähle, ist völlig haltlos. Das Targum sagt, daß das Hohelied von Salomo gesungen wurde, von dem Propheten und König Israels im Geist der Weissagung, nämlich über den Messias (zu Kap. 1, 1).

Ferner das vierte Buch Esra versteht unter der Lilie, der Taube, der Braut des Hohenliedes, Zion.

Und wie weit der Talmud davon entfernt ist, das Hohelied buchstäblich von geschlechtlicher Liebe aufzufassen, beweist R. Akibas Ausspruch (Jadajim 3, 5): „Die ganze Welt wiegt den Tag nicht auf, an welchem das Hohelied an Israel übergeben wurde; denn alle Kethubim sind heilig, das Hohelied aber allerheiligst.“ Ibn Esra sagt: „Absit ut Cant. cant. de voluptate carnali agat, sed omnia figurate in eo dicuntur. Inter libros scripturae sacrae relatum non esset. Neque ulla de eo est controversia.“ So ist auch die gläubige Gemeinde Christi allezeit bis auf den Rationalismus, dem sich auch leider gläubige neuere Ausleger ganz oder zum Teil hingegeben haben, auf der allegorisch-prophetischen Auffassung des Hohenliedes festgestanden. Solch eine Wolke von Zeugen der alt- wie neutestamentlichen Gemeinde Gottes aller Zeiten wiegt freilich dieser modernen Kritik gleich Null. Aber uns ist sie etwas Großes gegenüber den rationalisierenden subjektiven Einfällen der Gegenwart.

Das wichtigste Zeugnis aber für die Thatsache, daß das Hohelied in Israel nie anders als von Salomo in allegorischem Sinn gedichtet angesehen wurde, was schließlich doch immer nur

seinen letzten Ausgangspunkt in Salomos eigener Erklärung an seine Zeitgenossen haben konnte, hat wie gesagt schon Ibn Esra betont. Es ist die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon. Diese konnte nur auf Grund der allegorischen Auslegung möglich werden, die ja auch schon die Propheten durch ihre Rückbeziehungen darauf besiegelten. Nicht bloß irgend welcher religiöser und moralischer natürlicher Inhalt genügte, um ein Buch unter der Approbation der διαδοχὴ τῶν προφητῶν den Schriften beizugesellen, welche in wachsender Vermehrung zuletzt als das normative Gotteswort an die Gottesgemeinde aller künftigen Zeiten d. h. als kanonisch galten und schließlich zu Esras Zeit in das Ganze des Kanon noch zur Zeit des letzten das Ganze approbierenden Propheten gesammelt vorlagen, so daß selbst ein Sirach nicht mehr Eingang finden konnte, weil eben keine prophetische Autorität für dies an sich hochstehende Buch eintrat. Nein, nicht ein bloß natürlicher religiös-ethischer Inhalt genügte zur Aufnahme, z. B. also das Lob der Ehe und des Brautstandes oder der Einehe, wie Delitzsch meinte, der aber damit in Widerspruch kommt zu den zahllosen Nebenweibern im Harem Salomos, sondern ein Buch mußte die auf besonderer Inspiration ruhende Heiligkeit aufweisen können, über welche zu entscheiden nur die διαδοχὴ τῶν προφητῶν kraft des gleichen ihnen immanenten Geistes der Inspiration befugt, weil befähigt war, so daß mit dem Erlöschen der Prophetie von selbst die Aufnahme eines litterarischen Produktes in den Kanon erlosch, weil man sich bewußt war, ein maßgebendes Urteil über eine Schrift, ob inspiriert, nicht mehr zu besitzen, so daß nach 1. Makk. 4, 46 man nicht einmal mehr über die Behandlung des entweihten Brandopferaltars sich ein Urteil erlaubte, sondern die Steine verwahrte bis auf die Zeit, wo etwa Jehovah wieder einen rechten Propheten gleich Maleachi senden würde. Diese Stelle ist hochwichtig dafür, daß die Juden auch in der religiös so erhobenen Makkabäerzeit dennoch sich vom Inspirationsgeist völlig verlassen fühlten, weshalb an Psalmen, die aus der Makkabäerzeit noch in den Kanon eingefügt worden wären, im entfernten gar nicht zu denken ist. Alles war mit Maleachis Abtreten zu Ende. Was danach kam, war nur Reproduktion im Geist der Illumination, aber nicht Produktion durch neue Inspiration.

Das ist trefflich gezeichnet in Hebr. 1, 1: Propheten — Sohn. Dazwischen nichts und danach nichts! Dazwischen und danach die aneignende Zeit der Gemeinde gegenüber den Offenbarungsepochen durch einzelne Offenbarungsträger an die Gemeinde! Wer freilich von specifischer Inspiration dem Zeugnis Christi und der Apostel zum Trotz nichts wissen mag (denn die Inspiration ist ein Glaubensartikel wie jeder andere), sondern alles auf illuminatio oder vollends concursus und assistentia, oder providentia reduciert, wie der größte Teil der modernen Theologen, mit dem rechten wir nicht. Hier sind die Principien verschieden. Wir glauben Christo und Paulo unbedingt und wörtlich ohne jeden Abzug, wenn sie das Alte Testament die *γραφὴ θεόπνευστος* sein lassen, die unfehlbare Gottesschrift.

Daß das Hohelied buchstäblich aufgefaßt mit einer kolossalen Sinnlichkeit behaftet ist, die man Ursache hat zu verhüllen, hat noch jeder bekennen müssen, wenn er nicht wie Delitzsch um jeden Preis die buchstäbliche Erklärung durch ein subjektiv hinzugefügtes Aroma von Typik und phantasiereichen Lobsprüchen auf „Kindlichkeit", „Blumennatur" zu retten sucht. Wir sagen ganz offen: Wenn wir nicht überzeugt wären, daß Salomo hier die Gemeinde Gottes in diesen sinnlich grotesken Bildern preist, sondern ein weibliches Individuum, seine Geliebte, so würden wir sagen, wie ein Freund, der Hofmanns natürliche Auslegung im Kopfe hat, uns sagte: „Wenn nur dies Buch nie in den Kanon gekommen wäre! Man schämt sich, es zu lesen." Aber als ich mit Hengstenberg hintreten lernte mit dem Gebet: Die Herzen in die Höhe! Hier ist heiliges Land. Die Schuhe von den Füßen! Nichts gesehen und an nichts gedacht als an Jesum und seine Gemeinde allein, die er geliebt und für die er sich geopfert und hat sie gewaschen und will sie herrlich machen in dem Glanz der Sonne und mit dem Monde unter den Füßen, das Diadem von zwölf Sternen um das Haupt: da wurde mir himmlisch zu Mute, da kostete ich die Honigsüße dieses Liedes und fühlte mich im Heiligtum des Kanon unter dem Weihrauch der Anbetung.

Und zu diesen allegorischen Dichtungen lagen alle Vorbedingungen gerade in Salomo. Die tiefe Erschlossenheit für weiblichen Reiz

und Anmut, für Natur und Kunst, die jugendliche Begeisterung und Hingabe für Jehovah und an ihn. Die tiefe Einsicht in die heilige Bedeutung Israels und in die vorbildliche Aufgabe seiner eigenen Person als „Sohn Jehovahs" und als König der Gemeine Gottes auf dem ewig währenden Thron Davids. Die charismatische inspiratorische Erleuchtung in seiner Anfangszeit, die ihn befähigte, die in der Thora niedergelegte messianische Weissagung und Typik zu verstehen, der Umgang mit den heiligen Propheten Gottes seiner Zeit, die sein Sinnen und Denken erleuchteten. Man vergleiche hierüber auch näheres bei Hengstenberg S. 259—264.

Aber was wird denn nun in diesem allegorischen Gewande im einzelnen im Hohenlied prophetisch besungen?

Hier gehen die Meinungen auseinander. Und solange nicht Israel und die Kirche ihr Ziel erreicht haben, wird man darüber so wenig einig werden als über die Gesichte der Apokalypse.

Sagen wir noch kurz unsere Meinung!

Im allgemeinen ist der Gegenstand, wie wir sagten, das Verhältnis des Jehovah-Messias zu seiner Gemeinde. Durch das ganze Alte und Neue Testament zieht sich die Allegorie, daß dies Verhältnis unter dem Bild einer Ehe dargestellt wird. So bei den Propheten, vor allem Hosea, Kap. 1—3; Hes. 16, 15 und Kap. 23. Die Keime davon schon im Pentateuch. So wenn der Abfall von Jehovah unter dem Bild des hurerischen Abfalls vom legitimen Ehemann dargestellt ist. Vgl. Exod. 34, 15 f.; Lev. 20, 5. 6 mit Lev. 17, 7; Num. 14, 33. Die Propheten führen diese Allegorie aus. Vgl. noch Hes. 16, 8—14; Jes. 54, 4; 62, 4. 5. Und diese Vereinigung wird vollendet durch die Erscheinung Jehovahs im Messias, welcher im Alten Testament daher als Bräutigam auftritt. Vgl. Jes. 62, 4 f. Dann Ps. 45, dieses Hochzeitslied auf die Vermählung des Königs Messias mit der Königin Israel verbunden mit den Jungfrauen hinter ihr, d. h. den Heidenvölkern. Vgl. dazu am besten Hengstenberg, Psalmen II, S. 397 ff. Vgl. weiter auf diesem Grunde die Aussage Johannes des Täufers Joh. 3, 29 und Christi selbst Matth. 9, 15; dann Pauli 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 25—27 (mit Hohel. 4, 7). Dann die Hochzeit Apok. 19, 7 und 21, 2; 22, 17.

Ja der ganze Orient hatte diese Allegorie. So stellten die persischen, arabischen, türkischen Dichter die mystische Vereinigung der Seele mit der Gottheit unter diesem Bild allegorisch dar. Vgl. Tholuck, Sufismus S. 299 ff. Dann Carmen myst. Borda dict. ed. Uri 1771. Besonders auch Hengstenberg, Psalmen II, S. 405 ff. Diese gemeinsame Grundbehandlung nimmt dann freilich in den persischen Liebesgedichten eine pantheistische Färbung an, da die mohammedanischen Gottesideen durch falschen Mysticismus getrübt sind. Hier hat man Analogien. Über dies auch noch Häver-nick, Einl. III, S. 494 ff., wo auch die ganz unzutreffenden Einwendungen von Döpke und Ewald widerlegt sind, vgl. vor allem S. 499 f. Der Dichter selbst giebt übrigens Hohel. 8, 6, wo er diese Liebe eine „Flamme Jah's" nennt, den deutlichen Wink, daß er nicht eine sinnliche Liebe, die dem Schöpfergott entstammt, verstanden haben wolle, sondern vielmehr eine Flamme, welche der Heilsgott entzündet. Ebenso deutet darauf der Name הַשּׁוּלַמִּית, die Friedliche, Frieda, 7, 1, offenbar als Assonanz von Salomo gedacht, ein freier, rein dichterischer Name, der wegen des Artikels ha zunächst nur die Befriedete (pual) bedeutet, nicht sofort Eigenname ist. Vgl. Hengstenberg, Hoheslied S. 178. Ganz unbefugt und wider den Geist der Poesie identifizieren die altbackenen rationalistischen Kritiker unter dem Beifall von Neueren dieses ל mit נ und machen eine lederne prosaische Sunamitin daraus, 1. Kön. 1, 3.

So auch selbst Strack.

Aber nun meinen manche Allegoriker, wie Kaiser, daß das Hohelied ein Kollektivgesang auf Serubabel, Esra, Nehemia als Wiederhersteller Judas, oder Hahn, daß es ein Lied auf den Beruf Israels sei, im Dienst Gottes das Heidentum zu überwinden und in die Liebesgemeinschaft mit Israel und mit Gott zurückzuführen. Alles völlig haltlos! Oder die Rabbinen finden eine förmliche Historie der Führungen Israels von Abraham an darin. Auch das läßt sich nicht halten. Oder man bezieht die Allegorie direkt auf die Liebe zwischen Christus und der gläubigen Seele. Das ist das andere Extrem. Oder man hält sich in der Mitte und redet von der Gemeinschaft Christi mit seiner neutestamentlichen Gemeinde. Aber das löst das Lied von seiner israelitischen Grundlage ab,

die doch bei Salomo im Vordergrund stehen mußte, auch wenn das Lied prophetischen Charakter hatte. Denn die Prophetie fußt auf der geschichtlichen Heilsgegenwart. Alle die genannten Beziehungen hat freilich das Hohelied. Aber sie müssen in der rechten Anordnung aufgefaßt werden. Im Vordergrund steht die israelitisch-heilsgeschichtliche. Diese bildet den nächsten Sinn. Darauf erbaut sich als gottgewollte Anwendung die neutestamentlich-kirchengeschichtliche (heidenchristliche). Dann in letzter Linie wieder darauf die individuell-persönlich-lebensgeschichtliche Anwendung. So urteilte der Hauptsache nach, wie ich soeben sehe, schon Hengstenberg in der Ev. K.-Z. 1827, S. 189. Ganz richtig dringt er, den man so oft bezichtigt, daß er seine Auslegung von dem zeitgeschichtlichen israelitischen Boden ablöse, darauf, daß die Exegese vor allem hier den geschichtlichen Zusammenhang mit der Geschichte Israels festhalte, an welche dies Lied anknüpfe. Erst von hier aus schreite es fort zur Vollendung des Liebesbundes in Christo und seinem gläubigen Israel. Aber nun ist die Heidenchristenheit nach Röm. 11 eingepflanzt in den guten Ölbaum des gläubigen Israel und ein Leib mit ihm geworden (vgl. 1. Petr. 2 und Eph. 4). Daher hat sie das gleiche Verhältnis zu dem Heiland Israels. Es wiederholt sich auch in der Kirche der gleiche Gang von Gnade, Abfall, Buße, Wiederannahme, Vollendung der Liebesgemeinschaft, wie sie das Hohelied darstellt. Und sofern die einzelne Seele Glied der Kirche ist, hat auch sie an dieser Geschichte teil, sie wird zu ihrer Lebens- und Herzensgeschichte. Aber man hüte sich, dies an die Spitze zu stellen! In dieser letzten Beziehung hat das Beste geleistet Jahn, Das Hohelied in Liedern. Ferner, die kirchliche Seite miteinbeziehend, Herbst, „Mein Freund ist mein", Barmen 1896, ganz vortreffliche praktische Auslegungen für die Gemeinde. Für das Ganze aber in streng wissenschaftlicher Exegese giebt es nichts Besseres als das Hohelied von Hengstenberg. Auch Dächsel bietet Vorzügliches, obwohl der typischen Auffassung huldigend. Ebenso Zöckler in Langes Bibelwerk. Auf die Auslegung im einzelnen in dieser dreifachen Beziehung kann eine Einleitung natürlich nicht eingehen. Nur warnen möchte ich noch, alles ausdeuten zu wollen. Es ist da wie bei den Gleich-

nissen Jesu. Es kommt auf den Grundgedanken an und — „omne simile claudicat“. Man vergesse das doch nicht. Durch diese Ausdeutungen, in denen uns selbst Hengstenberg noch zu weit geht, hat die richtige (allegorische) Auslegung gar vielfach sich diskreditiert, ohne freilich durch die typische oder gar natürliche einen besseren Ersatz erhalten zu haben. In Summa aber: das Hohelied ist hochheilig, ein tiefes Mysterium, wie uns Delitzsch am Schluß sagte. „O der großen Heimlichkeiten, die nur Gottes Geist kann deuten.“ Die ganze Fülle von Jesusliedern mit ihrer Inbrunst in unseren Gesangbüchern, dieser evang. Ausdruck der „unio mystica“, ist ein neutestamentlicher Wiederhall der Mystik des alttestamentlichen Hohenliedes. Der Ritschl'schen Theologie ist das alles freilich eine Thorheit und ein Ärgernis. Natürlich.

Die Klagelieder (אֵיכָה).

§ 82. Der Inhalt.

Wir haben hier fünf Klagelieder vor uns, welche mit dem dann noch zweimal sich wiederholenden אֵיכָה, ach wie! beginnen und die Art der alten Totenklagen haben. Vgl. 2. Sam. 1, 17 f.; 3, 33; 2. Chron. 35, 25. Amos 5, 1; Jer. 7, 29; 9, 9. 17; Hes. 19, 1; 26, 17; 37, 2. Sie sind auf die Zerstörung des Tempels und Jerusalems und den Untergang des jüdischen Reiches gedichtet. Die Rabbinen nennen sie nach dem Inhalt Kinoth, Sept. und Vulg. θρῆνοι, threni oder lamentationes.

Im ersten Lied waltet der Jammer über die Deportation und die Drangsale der Eroberung Jerusalems vor. Im zweiten wird die Zerstörung Jerusalems und Judas als Zeichen göttlichen Zorns über die Sünden Judas aufgezeigt, im dritten die schweren inneren Leiden der Frommen im Volk beklagt und auf Gottes Barmherzigkeit und Hilfe der hoffende Blick gerichtet. Im vierten wird das über alle Stände gekommene Unglück als Strafe für die Sünden des Volkes dargestellt, im fünften wird gefleht um Wiederherstellung der früheren Gnaden nach Abwendung der eingetretenen Schmach. Vgl. Keil, Kommentar S. 546, wo auch die Widerlegung irriger Meinungen, wie von Ewald, daß die Klagelieder als Drama zu einem öffentlichen Trauerfest gemeint seien.

Die Lieder sind, abgesehen vom letzten, alphabetisch angelegt, um ihnen die Form gebundener Rede zu geben und die Völligkeit der Klage auszudrücken. Vgl. Hävernick, Einl. III, S. 513 f. Doch ist die alphabetische Form da und dort durchbrochen, die Zeilen sind ungleich, vierzeilige Verse unter dreizeiligen in 1, 7; 2, 19; in Kap. 2. 3. 4 steht der ד-Vers vor dem ע-Vers. Der Dichter band sich nur so lange an das Formschema, als der Gedanke sich bequem ihm fügte. Gerade der ungebunden immer wieder sich erneuernde Schmerz wird durch diese Anomalien der zuerst zu Grunde gelegten Form deutlich ausgeprägt. Der Schmerz zerreißt die Form, wie er das Kleid des Leibes zerreißt und die geordneten Haare zerrauft.

§ 83. Verfasser und Zeit.

Die spätere Tradition nennt Jeremia. So die Septuag. vor 1, 1, der Talmud in baba bathra f. 15 a. Und es besteht kein Grund, sie abzuweisen. Es stimmt Inhalt, Geist und Sprache. Der Dichter ist Augenzeuge und mitbetroffen von der Kalamität, 2, 11; Kap. 3 vgl. Jerem. 15, 15 ff.; 17, 13 ff.; 20, 7 f. Dann 3, 14 mit Jer. 20, 7; 3, 14 mit Jer. 20, 7; 3, 64—66 mit Jer. 17, 18. Vgl. noch näheres bei Keil und Hävernick, Einl. III, S. 515. Mit Jeremia haben diese Klagelieder gemein das beständige Zurückgehen auf die Aussprüche des Gesetzes, Vernachlässigung des Stils, Monotonie, Wiederholung vieler Bilder und Gedanken und viele charakteristische Worte und Wendungen. Belege bei Keil und Hävernick. Einzelne Abweichungen von Jeremia erklären sich aus der Freiheit jedes Schriftstellers und aus dem Unterschied eines lyrischen Produktes gegenüber prophetischen Mahn-, Straf- und Trostreden. Näheres gegen Nägelsbach, der aus solchen Einzelwahrnehmungen den jeremianischen Ursprung anzweifelt, bei Keil im Kommentar zu Jer. S. 549 ff. Die Hypothese von Thenius, daß nur Lied 2 und 4 von Jeremia herrühren, die andern von Mitbürgern desselben stammten, ist unnötig und unerweislich. Vgl. die Widerlegung schon bei Ewald, Bibl. Jahrb. VII, S. 151 f., der die „Gründe" als „völlig unbedeutend", ja „unrichtig" bezeichnet. Keil aber sagt: „Ebenso schwach und unbedeutend sind freilich auch

die Gründe, auf welche Ewald die Behauptung baut, daß sämtliche fünf Lieder in Ägypten gedichtet seien."

Wenn doch endlich die Gelehrten die Unsitte lassen wollten, so viel Papier und Tinte, ja ganze Bücher zu bloßen subjektiven Einfällen und „Konjekturen" zu verschwenden, vor allem bei dem Pentateuch, aber auch sonst fast überall, bei denen sie sich selbst sagen müßten: „Beweisen kann ich's nicht. Meine Beweise sind alle widerlegbar." Dann würden sie ihre edle Zeit zu etwas Besserem anwenden können, als zu solchen eitlen Schreibereien und Lesereien, Streitereien und Widerlegereien, und des Holzes, Heues und der Stoppeln würde am Tage des Gerichts weniger sein, die mancher mit Schmerzen als sein geliebtes Lebenswerk in Feuer aufgehen sehen wird mit dem jeremianischen: אֻכָּה, tempus vitae meae perdidi.

Der Prediger (קֹהֶלֶת).

§ 84. Name und Charakter. Inhalt.

Die Überschrift: „Reden Koheleths, des Sohnes Davids, Königs zu Jerusalem" läßt uns Worte aus dem Munde Salomos erwarten, man mag nun die Bezeichnung „Koheleth" so fassen, wie Septuaginta, Delitzsch, Keil, Hävernick und andere, oder so, wie Ewald, Kleinert und andere. Die Wurzel ist qahal, die Form part. fem. qal. Jene fußen mit der maskulinischen Erklärung auf der Thatsache, daß das nachexilische Hebräisch Mannsnamen mit femininischer Endung aufweist. So sophereth Schreiber, Neh. 7, 57, dann Esra 2, 57 ꝛc. Vgl. Gesenius, Lehrgebäude S. 468. 877. Zunächst ist es abstrakte Bezeichnung des Amtes, dann übertragen auf die das Amt bekleidende Person. Der Name ist symbolisch bedeutsam, er deutet die Funktion eines Gemeindeversammlers, d. h. Predigers an, welche Funktion nach dem Buch Salomo mit diesem Vermächtnis seiner Weisheit für die Nachwelt erlangte. Die andere Auffassung (Ewald), die Delitzsch noch 1856 vertrat, faßt diese Bezeichnung als eine Apposition, bei welcher ein Subjekt zu ergänzen ist, dem die predigende Funktion beizulegen ist. Und dies Wesen kann nach dem

Inhalt kein anderes sein als die chokma, die Weisheit, als praktische Lebensweisheit gedacht, welche personifiziert als Verkündigerin an die Menschen auftritt, wie die göttliche Weisheit in den Sprüchen Salomos Kap. 8. 9. Ähnlich heißt auch Jes. 40, 9 die Zionsgemeinde m^{e}bassereth, die Freudenbotin. So heißt die Chokma Koheleth, Gemeinderednerin, die zu dem als versammelt gedachten Volk der Gegenwart und Zukunft redet. Daß diese Bedeutung ihr volles sprachliches und sachliches Recht hat, kann nicht bestritten werden. Welche Auffassung man vorzuziehen hat, das entscheidet sich für uns an Kap. 7, 27. Da heißt es am^{e}rah Qoheleth. Daraus ergiebt sich, daß der Schreiber Qoheleth als Femininum aufgefaßt hat, nicht als Maskulinum. Freilich könnte man mit Driver das ה von אמרה zu qoheleth ziehen, daß es hieße: amar (masc). ha-qoheleth. Aber überall steht sonst von vorne an bloß qoheleth, nicht ha-qoheleth. Daher ist kein Grund da, nun auf einmal gegen die massorethische Abteilung der Silben das ה von אמר loszutrennen.

Der maskulinischen Auffassung zulieb erklären andere dies am^{e}-rah einfach als Abschreibfehler. Aber das ist, sagt Kleinert ganz richtig, ein kritischer Gewaltstreich. Wohin kämen wir, wenn wir einen gesicherten Textbestandteil, sobald er uns unbequem ist, einfach streichen wollten? Mache man dann lieber überall seinen subjektiven Text, wie das heutzutage ja Mode ist. Aber Geschichtswissenschaft ist das nicht. Das geschichtliche Objekt besitzen wir lediglich auf dem Weg der Tradition. Und eine gesunde Geschichtskritik hat das Objekt genau so zu nehmen, wie es sich darbietet, und es verstehen zu lernen, nicht an ihm nach Belieben zu korrigieren. So ist es auch bei der gesunden Naturwissenschaft. Wir sind principiell gehalten, dies qoheleth als Femininum aufzufassen und es als solches verstehen zu lernen. Wir übersetzen demnach: „Reden der Predigerin (Weisheit) des Sohnes Davids, des Königs von Jerusalem." Freilich steht amar dabei, nicht am^{e}rah. Das kommt daher, daß hier gleich der Sohn Davids als identisch mit dieser predigenden Weisheit hingestellt ist, also das Qoheleth sofort den Wert eines Eigennamens für die Person des Salomo erhält, also dieser im Gedanken des Schreibers latent ist, weshalb er sofort „er sprach" setzt, statt „sie". Was nun folgt, das sind also Erzeugnisse der salomonischen

Weisheit, welche predigend vor der Mit- und Nachwelt auftreten will. Nicht ist damit notwendig gegeben, daß Salomo selbst der Verfasser der jetzt vor uns liegenden Redesammlung ist. Wohl aber, daß der Inhalt dieser Reden der Salomonischen Weisheit entstammt. Wir werden die Konsequenzen, die sich für die Abfassung hieraus ergeben, später ziehen.

Den Charakter des Buches betreffend, so ist zu bemerken, daß dies Buch der Salomonischen Spruchdichtung zunächst steht. Es hat mit Spr. 1—9 gemein, daß es aus eng zusammenhängenden längeren Spruchreden mit eingeflochtenen Spruchreihen besteht. Vergleichen wir es mit Spr. 1—9, so steht es hinter dem Schmelz und Schwung der Sprache dort zurück. Auch der kunstmäßige Bau des Verses ist fast verschwunden. Aber daraus folgt nichts für die spät nachsalomonische Zeit. Denn die härtere und kühlere trockene Form ohne Gestalt und Schöne kann der Dichter absichtlich gewählt haben, um sie dem Inhalt anzupassen, der die ganze Herrlichkeit dieser eitlen Welt ins Grab versenkt. Von diesem nicht anfechtbaren Gesichtspunkt aus liegt gerade Kunst und Absicht in diesem kunstlosen Gewand der Dichtung, sowie in dem Mangel an heiliger Klassicität der Sprache. Wir kommen darauf noch zurück.

Der Verfasser nennt seine Reden selbst 12, 9 m°schalim. Vgl. Hävernick, Einl. III, S. 444 f.

Weil der Verfasser nicht bloße Sentenzen vorträgt, so stellt sich ganz von selbst die dialektisch-rhetorische Form ein. Diese ist also wieder keine brauchbare Instanz für die spät nachsalomonische Zeit. Und wenn man in der Beschreibung des Greisenalters mit den ins kleine gehenden allegorischen Zügen die „Einflüsse der formalistischen Schule" der rabbinisierenden späteren Zeit wittert, so ist das rein subjektive Geschmackssache. Ich finde diese Allegorie ganz eines Salomo würdig und sehr geistvoll. Auch Driver.

Das Buch zerfällt in vier Redeteile. Jeder Teil in drei Abschnitte, aus Strophen bestehend.

Der Inhalt ist folgender:

Erste Rede. Kap. 1—2. Sie beginnt nach der Überschrift mit dem Thema des Buches: Alles ist eitel auf Erden, welches bleibende Gut hat der Mensch für alle seine Mühe? Das ist der

Sinn von V. 2—3. Denn a) das Menschengeschlecht ist dem steten Wechsel des Kommens und Vergehens unterworfen. Es ist wie in der Natur ein beständiger Kreislauf in der Geschichte zu verzeichnen. Nichts wirklich Neues geschieht unter der Sonne. Und immer wird der Früheren vergessen und daher auch dessen, was früher geschah. Daher bildet man sich nur ein, daß das Gegenwärtige etwas Neues sei. Es ist aber alles schon da gewesen, V. 4—11. b) Mit V. 12 tritt Koheleth selbst in erster Person auf, um aus seiner eigenen Lebenserfahrung den Induktionsbeweis für die Nichtigkeit alles irdischen Strebens zu führen, das sich ebenso wie das Gesamtleben der Natur und der Menschheit stets in einem kein Ziel erreichenden Kreis bewege. Vor allem erreiche man mit allem Streben nach Weisheit, d. h. hier nach intellektuellem Eindringen in die Geheimnisse des Daseins, kein festes befriedigendes Ziel. V. 12—18. Aber auch der Versuch durch Genuß der irdischen Güter glücklich zu werden erweise sich als verfehlt. Blickt man zurück auf das Resultat, so ist es nichtig. Denn Weise wie Thoren erliegen dem Tode und müssen ihre Güter andern, die sich nicht darum gemüht haben, hinterlassen, 2, 1—19. Daher aber ist das (relative) Glück des Lebens weder in der mit Weisheit und Tüchtigkeit verbundenen Anstrengung, noch im sinnlichen Genusse zu suchen, sondern kommt von der Hand Gottes, der dem ihm Wohlgefälligen Weisheit, Erkenntnis und Freude giebt, dem Sünder aber nur das Geschäft zu sammeln und zu häufen V. 20—26.

Zweite Rede. Kap. 3—5. a) Sie knüpft an 2, 21. 26 an. Der Prediger schildert die völlige Abhängigkeit des Menschen von einem von Gott geordneten Weltgesetz, das die rechte Gelegenheit zu irgend einem Geschehen herbeiführt, 3, 1—8. Daher gebe es für den Menschen, der das weise und ewige Weltgesetz weder recht verstehen noch ändern könne, und da selbst der irdische Genuß eine Gabe Gottes sei, kein יִתְרוֹן, bleibendes Gut, als sich freuen und Gutes thun in seinem Leben, V. 9—15. Das עֲשׂוֹת טוֹב 3, 12 heißt nicht: „sich gütlich thun", wie Knobel und Hitzig im Anschluß an Ibn Esra übersetzen, sondern „Gutes thun". Vgl. Hävernick III, S. 440. Dieses Glück, das die dankbare kindliche Freude und das Wohlthun gewährt, bleibt dem Menschen selbst dann,

wenn ihn die Wahrnehmung traurig stimmt, daß auch in öffentlichen Gerichten viel Ungerechtigkeiten vorgehen, und wenn er es schwer empfindet, daß der Mensch, nach dem Augenschein betrachtet, dem Tiere gleich endet und daß es keine Gewißheit für den Augenschein gebe von einem Leben nach dem Tode. Trotzdem kann der Mensch jenes doppelte Glück haben, wenn er nur in seinem Herzen (V. 17) im Glauben gegen den Augenschein festhält, daß Gott ein Gericht halten wird, und daß jenes Mißverhältnis nur dazu dienen soll, die Menschen zu läutern, daß sie ihr gänzliches Nichts erkennen, V. 16 bis 22.

b) Dieses Gut der Freude und des Wohlthuns wird freilich erschwert durch die Wahrnehmung, daß so viele Bedrückte keinen Tröster finden 4, 1—3, daß fast alle Anstrengung des Thuns in Neid wurzelt, V. 4—6, daß so mancher alleinstehend sich um Reichtum abmüht, statt die Erquickung der Gemeinschaft zu suchen, V. 7—12, daß auch im politischen Leben so mancher zu höchsten Ehren kommt, aber dennoch seine Ehre keinen Bestand hat, V. 13—16.

Aber dennoch ist jenes Gut c) zu erstreben dadurch, daß man Gott fürchtet, in Opfer und Gebet fromm und demütig, in Erfüllung seiner Gelübde gewissenhaft ist und nicht den Zorn Gottes auf sich ladend das Werk seiner Hände verdirbt, 4, 17—5, 6. Ferner dadurch, daß man gegenüber der herrschenden Ungerechtigkeit und Bedrückung nicht die Fassung verliert, indem man stets bedenkt, daß über dem Hohen ein noch Höherer und über diesen beiden ein Höchster waltet und Geld und Reichtum keine Ruhe bringt, V. 7—11; und dadurch, daß man die von Gott verliehenen Güter dankbar genießt, dabei aber bedenkt, daß Reichtum ein leicht verlierbares Gut ist, V. 12—19.

Dritte Rede. Kap. 6, 1—8, 15 nimmt die Wahrheit, daß Reichtum den Menschen nicht glücklich mache, aus 5, 12—16 auf und zeigt: a) daß der mit Reichtum, Ansehen, Kindern, langem Leben Gesegnete dennoch seines Lebens nicht froh wird, wenn Gott ihm nicht Macht giebt, seine Güter zu genießen, 6, 1—6, das Streben nach Reichtum also eitel ist, weil die Begierde nie gestillt wird und der Mensch doch Gottes Ordnung nicht ändern kann, während der Weise mit dem Genuß dessen, was er hat, sich begnügt

und sich in Gottes Schickung fügt, V. 7—12. b) Das rechte Verhalten ist also, die leichtsinnige Lust des Thoren zu verachten, den Ernst des Weisen zu suchen und sich nicht durch Ungerechtigkeit und Bestechung bethören zu lassen, 7, 1—7, mit Gelassenheit die Gegenwart zu ertragen, die guten und bösen Tage als Gottes Schickung hinzunehmen, V. 8—14, daß man, wo man die göttliche Gerechtigkeit vermißt, mit dem Gottesfürchtigen die rechte Mitte zu halten sucht und aus der Sündhaftigkeit aller Menschen lernt, der eigenen Sünde eingedenk zu Beleidigungen zu schweigen, V. 15—22. c) Diese Weisheit ist selten und wird gehindert durch gefährliche Lockung zur Sünde, z. B. des buhlerischen Weibes (vgl. Prov. 2, 16—19; 5, 3—6; 7, 5 ff.; 9, 13—18). Es giebt überhaupt sehr wenige rechtschaffene Menschen, obgleich Gott sie recht schuf, weil sie viele Ränke suchen, V. 23—29. Doch weise handelt, wer sich nicht auf Empörung einläßt, sondern auf Zeit und Gericht wartet, das den Bösen zuletzt sicher trifft, 8, 1—8, wer bei allen Mißverhältnissen im Leben doch festhält, daß es am Ende dem Gottesfürchtigen gut, dem Gottlosen schlecht ergehen muß, V. 9—13, obwohl dabei doch der Widerspruch bleibt, daß das Los bisweilen dem Wert des Menschen nicht entspricht, weshalb dem Menschen nur der Genuß der von Gott ihm beschiedenen Güter als Teil für die Mühe des Lebens bleibt, V. 14 und 15.

Vierte Rede, Kap. 8, 16—12, 8. Hier wird das in 8, 14 berührte Mißverhältnis wieder aufgenommen und weiter entwickelt. a) Die Verteilung der menschlichen Schicksale durch Gott in dieser Welt ist unergründlich und das Menschenherz ist voll Sünde und Thorheit 8, 16—9, 3. Aber selbst das traurigste Leben hier bleibt dennoch ein hohes Gut im Vergleich zu dem hoffnungslosen Totenreich dort. Daher soll der Mensch das von Gott ihm hier Bewilligte freudig genießen in Gemeinschaft eines guten Weibes und jede Gelegenheit zum Wirken benützen, weil es im Totenreich mit Wirken und Denken ein Ende hat. Da „kommt die Nacht, wo niemand zu wirken vermag", 9, 4—10. b) Zwar ist der Erfolg ungewiß, doch bleibt die Weisheit ein hohes Gut, mit dem unter günstigen Umständen man etwas ausrichten kann, V. 11—15. Wird auch die Weisheit oft verachtet, und kann ein Sünder viel Gutes verderben,

so soll man doch durch weise Gelassenheit die Thorheit der Mächtigen zu überwinden suchen, 9, 16—10, 4. Wenn auch ferner durch Mißgriffe der Herrscher oft Thoren und Sklaven zu hohen Ämtern und Würden gelangen, während Reiche und Große zurückstehen müssen, so soll man solchen Mißständen nicht mit Gewalt begegnen, weil nur Weisheit wahres Gelingen schafft, V. 5—11. Wenn endlich ein Land durch schlechte Obrigkeiten oft unglücklich ist, so soll der Weise doch auch nicht im verborgenen dem Herrscher fluchen, 12—20, sondern man soll c) sich des Wohlthuns befleißigen, seinem Beruf obliegen, 11, 1—6, die Freuden des Lebens, solang man kann, genießen, besonders in der Jugend, die dazu vor allem Empfänglichkeit und Recht hat, dabei aber der kommenden Verantwortung eingedenk sein, V. 7—10. Denn nur die in der Jugend gewonnene Gottesfurcht kann das mühselige Alter erleichtern und im Tode durchhelfen, 12, 1—7.

So hat der Prediger die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen, d. h. ihren unbefriedigenden Erfolg und ihre Flucht auf alle mögliche Weise beleuchtet und bemerkt zum Schluß, daß er als Weiser seine Sprüche zur Belehrung des Volkes verfaßt und die Wahrheit in ansprechender Form zu schreiben gesucht habe, V. 9—11, damit der Schüler aus ihnen Belehrung schöpfe. Das Ende und der kurze Inhalt aller dieser Belehrung aber sei: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies soll jeder Mensch, denn alles Thun wird Gott ins Gericht bringen über alles Verborgene, es sei gut oder böse," V. 12—14.

Wir haben den Inhalt dieses schwierigen Buches nach dem Vorgang von Hävernick-Keil reproduciert, da durch diese noch am ehesten eine Gedankenordnung in das einzelne gebracht wird, während die Neueren, auch Driver, an einer solchen verzweifeln, besonders von 9, 13 an. Demungeachtet verhehlen wir uns nicht, daß auch so der Zusammenhang ein ziemlich loser bleibt und vielfach eben doch mehr Ideen-Association durch Anknüpfung an einen vorausgehenden einzelnen Gedanken darstellt als eine logische Anordnung. Diese vier Reden entwickeln im wesentlichen nur denselben Gedanken: das menschliche Leben und Streben ist nach allen Seiten eitel, d. h. unbefriedigend und zu keinem bleibenden Gewinn führend,

alles hängt vom Walten Gottes ab, das aber für den Intellekt des Menschen nicht zu ergründen ist. Daher ist es besser, auf das Begreifen zu verzichten und lieber kindlich und fröhlich dankbar das zu genießen, was Gott an jedem Tage Gutes darbietet, Gutes zu thun mit dem Blick auf das bevorstehende letzte Gericht und der Gottesfurcht und praktischen Lebensweisheit nachzutrachten. Innerhalb der vier Reden finden sich kleinere Redegruppen, welche wie in Prov. und Hiob Strophen von ziemlich gleichem Umfang bilden, wenn auch nicht immer von gleicher Verszahl, die aber bisweilen durch gleiche Formeln markiert sind, z. B. גַּם־זֶה הֶבֶל, 2, 15. 19. 23; 8. 10. 14, aber auch durch neue Gedankenansätze. Vgl. Vaihinger S. 473 ff.

Alles geht darauf hinaus, zu zeigen, daß die irdischen Bestrebungen wie das ganze Weltleben der Eitelkeit unterworfen, d. h. vergänglich und im tiefsten Grunde für den Menschengeist unbefriedigend sind, ein — Nichts, so daß der wahrhaft Weise bekennen muß: All mein Wissen und Forschen, all mein Wirken, all mein Besitzen und Bemühen ist genau besehen Nebel, Wind, Eitelkeit, nicht der Mühe wert, daß man sich so sehr darum abrennt und abreißt, wie die Menschen in falschem optimistischen Wahne thun. Und dennoch gilt es, im Glauben festzuhalten, daß es über dem flüchtigen Strom des phänomenellen Daseins ein festes Sein giebt. Das ist Gott, der Persönliche, Heilige, Gerechte mit seinem für den menschlichen Verstand undurchdringlichen Walten, der Fels im Strom, der bis über die Wolken reicht und zuletzt durch eine Krisis, ein Gericht, alles abschließen läßt, in dem ein jeglicher empfangen wird, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse. Daher das vernünftigste ist, sich den Kopf nicht über das Geheimnis des Daseins zerbrechen, der nach Gottes Willen stets am verschlossenen Thor ankommt und an ihm sich selbst einrennt. Vielmehr statt die Aufgabe zu setzen in das Wissen, ist sie zu setzen in den religiösen Glauben, in das moralische Handeln und in die dankbare Freude an dem von Gott Gegebenen.

Das alles ist die gleiche Lebensauffassung, wie sie auf den andern Blättern der Bibel auch zerstreut auftritt. So in Psalm 90, 5—7; 9. 10—12. So in Matth. 6, 25—34; 1. Joh. 2, 17;

1. Kor. 7, 29—31 (!), um nur etliche Stellen zu nennen. Der Geist von Koheleth ist der Geist der übrigen Bibel, nur noch nicht ergänzt und vollendet durch das Licht der Propheten und vor allem des Neuen Testaments. Aber das, was die neuere, auch gläubige Theologie aus ihm gemacht hat, ist eine Karikatur desselben. Koheleth ist weder bloßer Pessimist, noch Skeptiker. Das alles ist übertrieben und gegen die klare Zusammenfassung seiner Anschauung durch ihn selbst am Schluß. Gegen seine durchgängige Anschauung von dem Irdischen als Gottgegebenem. Gegen seine Ermahnung, das Gegebene harmlos dankbar zu genießen und sich dessen zu freuen. Alles ruht aber auf festem religiös moralischen Fundament, das zwar nicht dem Wissen, wohl aber dem Glauben auf Grund der Offenbarung fest steht.

Und das ist auch der einzig haltbare Standpunkt. Unser Wissen führt bis auf den heutigen Tag nur bis in das Phänomen der Welt, nimmermehr in das Ding an sich; „in das Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist" sagen auch wir aus vollster Überzeugung mit dem großen Haller. In das Reich des Göttlichen hinein aber führt noch viel weniger das bloße Denken. Hier ist alles verschlossen. Schon Plato endete, wie ich jüngst bei Kirchner las, im Alter zuletzt mit seiner Ideenwelt in Desperation, die ganze Philosophie der alten Welt in Skepticismus. Und die neuere? Ein Totenfeld, wo einer den andern begräbt mit der spitzen Haue der Kritik, um dann vom kommenden Mann auch begraben zu werden. Nur soweit sich die Philosophie der Offenbarung geöffnet hat, hat sie haltbare Elemente. So die Theosophie.

Wir sind aus tiefstem Herzen eins mit Koheleth. Und gerade die tiefsten und erfahrensten Kenner der Welt und des Lebens sagen Ja und Amen zu ihm. Christus und seine Apostel sehen diese Welt genau so an: Nebel, Hauch, Nichts, seufzende Kreatur, Wanderweg. Heimat droben, das bleibende feste Reich am Ende, Erkennen und Schauen dort, hier Glaube ohne Schauen und Begreifen, Wandeln mit geschlossenem Intellekt an der Hand des Vaters im blinden Vertrauen, Gefangennahme der Vernunft unter den Glaubensgehorsam an Christi Wort, ohne die Rätsel zu durchschauen. Dabei fröhlich die Liebe Gottes genießen, die sich in dieser dahin-

fahrenden eitlen Welt erfahrungsmäßig als Schöpferliebe und Erlöserliebe zu genießen giebt, aber also, daß wir den eitlen Untergrund, in dem sie ihre Strahlen bricht, nicht abgöttisch mißbrauchen. Denn es kommt das Gericht. Daher Segensmenschen sein im Gutesthun! Das ist die neutestamentliche praktische Welt- und Lebensanschauung, ganz im Einklang mit Koheleth, nur daß in jene bereits der Morgenglanz der Ewigkeit aus dem Erlöser hereinscheint, wo in Koheleth es noch tief dunkelt. Kohelethş Inhalt ist voll heiligen Geistes und von den Besten und Erfahrensten im höchsten Alter, wo man die Welt mit einem Blick überschaut, als volle Wahrheit anerkannt worden. Selbst Weltkindern, welche Tiefe und Erfahrung genug besaßen, war dies Buch ein Lieblingsbuch. So groß ist die allgemein menschliche Wahrheit desselben. Der Skepticismus des Buches ist der gesunde, notwendige und wahre, ebenso der Pessimismus desselben, ohne welchen die Offenbarung mit ihrem Licht und Trost den Mutterboden gar nicht findet, in dem sie Wurzeln schlagen kann. Zuerst muß ich und die ganze Welt zu nichts vor mir werden. Dann bin ich reif für die Offenbarung.

Am schlimmsten hat Delitzsch den Koheleth beurteilt. Weit besser neuestens Driver. Mit letzterem kann ich mich hier verständigen, mit ersterem nicht. Driver in seiner, bisweilen auch sehr Gutes enthaltenden, Einleitung sagt zu Koheleth unter anderem S. 508 und 509: „Trotz alledem ist Koheleth kein Pessimist im modernen Sinn. — Auch ist er nie versucht, seinen Gottesglauben aufzugeben. — Auch ist er sich einer moralischen Weltordnung bewußt, obgleich ihre Wirksamkeit oft vereitelt erscheint. Er sagt, es sei des Menschen Pflicht, sich der Gaben Gottes zu erfreuen, aber auch ihn zu fürchten. — Die Widersprüche in seinem Buch entspringen dem Widerspruch zwischen seinem Glauben und seiner Erfahrung“ (Offenbarungsglaube und kurzsichtiges Erdenwissen des Wurmes Mensch!). Vollkommen zutreffend. „Seine Anschauung vom Leben (Welt) ist unvollkommen, weil sie einseitig ist.“ Ganz wahr. Aber man muß auch nicht vom neutestamentlichen Standpunkt aus dies Buch beurteilen. Würde ferner dies Buch entstanden sein in der nacherilischen Zeit, in welcher dem Verfasser das ganze auf-

steigende Offenbarungslicht der Prophetie zu Gebote stand, z. B. Mal. 3, 16—24; Sach. 12—14; Hagg. 2, 6—9; Hab. 2, 3—4; Joel 3. 4; Hos. 14; Dan. 12, 2—3; Hes. 36. 37; Jer. 33, 14—16; 31, 31 ff.; 29, 11 ff.; Jes. 52; 54, 7—13; 61; 65, 13—25; 25, 8 f.; 26, 19 u. a. — dann würde aus dem Munde eines offenbar inspirierten Verfassers dieses Buch unbegreiflich sein, selbst in der persischen Periode, die nicht einmal so drückend war, auch in der makkabäischen Zeit und nachher, wo die Frommen an diesem prophetischen Lichte sich über das Elend der Gegenwart im Martyrium erhoben, vgl. 1. Makk. 1, 65 ff. 2, 52 ff.; 2. Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 40 (!!).

Aber sein Standpunkt entspricht ganz der Salomonischen Zeit, welche in allem Wesentlichen noch ganz auf der Offenbarungsstufe der mosaischen Thora ruhte, wo das transscendente Gebiet nur von einzelnen Lichtblicken erhellt wurde. Vgl. auch Ps. 90, 1—12.

Von da aus ist das Buch durchaus begreiflich, und dann nicht halbe, sondern ganze Wahrheit. Die ganze erscheinende Welt hat Salomos Blick durchmustert, sein eigenes phänomenelles, aber auch phänomenales Leben in ihr, und zwar mit dem Auge des höchsten Alters und angesichts des Zusammenbruches all seiner Herrlichkeit und menschlichen Weisheit. Was kann das Resultat anders sein jetzt, wo er von den Phänomenen in ihre Tiefe blickt, als: „Alles nichts." Auch alles Rennen und Laufen, Schaffen und Wirken mit seinen stolzen Hoffnungen ein Kreislauf ohne Realisierung dieser stolzen Hoffnungen, ein winziges Resultat, daher wie ein Nichts dem Anlauf gegenüber! Aber in der tiefsten Tiefe ein Fels, ein Etwas: ha-elohim, nicht bloß elohim: der persönliche einzige Gott, dem gegenüber die ganze Welt und ihr Leben ein Hauch, ein Schein, ein Nichts, der Gott, der sich den Eigennamen Jahve gab, den Salomo im Hohenlied feierte, dieser Absolute Überweltliche und 12, 13 seine „mizwoth" in der Thora, in denen er sich als Jahve zu seinem Volk im Bunde herabließ. Das ist das einzige Etwas. Und der Gehorsam des Menschen — das ist auch etwas. Denn Himmel und Erde und alle ihre Weisheit, Macht, Herrlichkeit vergehen wie Gras. Aber wer den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit. Das wußte auch der Mann der

Thora schon. Sehr wahr sagt auch Bradley: „Es könnte scheinen, als sei hier (im Buch Koheleth) eine Stelle gewonnen worden für die Seufzer zerstörter Hoffnungen, für die Bekümmernis der Seele über die anomalen, mysteriösen Vorgänge des Lebens.“ Und das ist die Stimmung der Seele dessen am meisten, der die höchste irdische und geistige Stellung einnimmt, das Leben durch und durch kennt, vor seinem Grabe steht und von da aus die Welt und sein Leben betrachtet, nicht vom Studiertisch und aus voller Kraft und Ehre. Da gehen erst die Augen auf. Und dann versteht man erst das Thema Kohelets und seine Ausführung. Daß aber nicht ein förmliches Sündenbekenntnis auch vorliegt, stört nicht den Glauben an die Buße Salomos. In dem einen Wort „alles eitel“ liegt auch das. Wenig Worte, tiefster Sinn! Muß man die allen bekannte „schmutzige Wäsche“ selbst aushängen, um ein Mann der Buße zu sein? Gegenüber dem richtigen Urteil von Dr. Driver ist das Urteil von Delitzsch für uns völlig unannehmbar.

Er wagte in seiner Abneigung gegen dies Buch zu sagen: „Das Buch möchte ein Vademekum gesunder Lebensweisheit sein.“ Nun, ist denn das von ihm angegebene „Ziel und Ende“, d. h. die beabsichtigte Summa, kein solches, Kap. 12, 13—14? Kap. 11, 9 bis 12, 7? Kann man mit mehr Toleranz, mit mehr treuer ernster Liebe, mit mehr Nüchternheit den gesunden Wandel in dieser flüchtigen und doch vom Glanz der mitteilenden Güte Gottes durchzogenen Welt zeichnen, als es hier geschieht? Ich bin ein Kind des Neuen Bundes. Ich kenne eine noch höhere und reichere, seligere Liebe des Gottes der Erlösung, die sich mit ihren milden Strahlen hereinbegeben hat in diesen bunten, eitlen, dahineilenden Schein dieser völlig eitlen, der φθορά unterworfenen Welt (die vergehet), eine Liebe, die sich zu schmecken giebt auf tausendfache Weise in der Hülle dieses Scheines als das wahre Sein, das stehen bleibt, wenn dieser „Schein“ der gefallenen, bloß phänomenalen Welt dahingefahren ist, um allein unseres Herzens Trost und unser Teil zu bleiben mit einer neuen Welt, die auch im neutestamentlichen Licht uns noch verhüllt bleibt, damit wir auf dem Weg des Glaubensgehorsams wie Abraham wandern lernen in ein Land, das diese Liebe uns erst zeigen will.

Aber obwohl ein solches Kind des Neuen Bundes, atme ich in Koheleth die Atmosphäre des heiligen Geistes, die sich auch in das Neue Testament hineinzieht mit dem Seufzen der Seele und der Kreatur. Ich erkenne in diesem Buch geistlicherweise Fleisch vom Fleisch aller Heiligen Gottes. Ich finde es herausreden aus den tiefsten Erfahrungen meines eigenen Lebens, wie auch ein Buch Hiob und ein Hoheslied. Es liegt wie diese beiden an meinem Herzen. Und der Jünger des Neuen Bundes unterschreibt mit Freuden die Worte des Jüngers des Alten, nur daß jener spricht: Ich sehe weiter und höher als du. Ich finde dies „Vademekum" ganz ausgezeichnet. Und wollte Gott, alle Christen würden sprechen wie jener große König, denn der ist es, der den Becher der Weisheit und des Glückes der Erde bis auf die Neige trank und am Grabe stehend verkündet, daß auf seinem Grunde die Hefe des „hebel" von ihm gefunden wurde: Es ist alles eitel, alles Erdenwissen, alles irdische Besitzen und Genießen, auch alles Wirken, weil die hohen Ziele, die man sich setzte, Illusionen sind. Nur eins ist nicht eitel, der große herrliche Gott, der über dem Strom der Eitelkeiten wie ein Felsen thront, dessen Walten in undurchdringliches Dunkel das sinnende Menschenauge führt, und bei dem doch alles göttlich groß und recht ist, mag der Mensch, der Wurm und die Made, es auch nicht begreifen, weil seine Wege höher sind als unsere Wege. Und das zweite ist nicht eitel, nämlich halten „Elohims" des Überweltlichen Erhabenen „mizwoth", die er seinem Volke offenbart hat aus der Höhe in der Thora seines Knechtes Mose als den rechten sicheren Weg nach Psalm 1. Und ein drittes ist nicht eitel, nämlich die Entscheidung, die er fällen wird, b^{e}-mischpat al kol ne^{e}lam im tob w^{e}im ra, 12, 14. Das ist kerngesunde Speise, volle Wahrheit, die bis an den Tag feststeht, wo Erd und Himmel untergeht. Aber mit nichten ist das die „äußerste Skepsis, die gelehrt wird" (Delitzsch). Der „Verfasser ist abgekehrt von dem Gott der Offenbarung". Nein. Und er hat nicht bloß „eine Scherbe der Wahrheit", weil er nicht Jehovah und den Messias predigt. Ist Jakobus wirklich „Stroh", weil er die paulinische Rechtfertigung nicht predigt? Muß ein Verfasser alles sagen, was er weiß, statt dessen, was er hier sagen will? Oder weiß ich von Gnade nichts, wenn ich einmal Buße und Gesetz

predige? Vom Heiland und seinem Himmel nichts, wenn ich das Nichts dieser Welt enthülle und den Ernst des kommenden Gerichts und die Wichtigkeit des Gehorsams gegen Gottes Gebote und das Recht dankbaren Genusses der Gaben Gottes mit dem Blick auf Gott? Muß man denn alles an jedem Ort lehren? Ist dies Buch wirklich „das Buch des alttestamentlichen Bankrottes, das Armutszeugnis des Alten Testamentes"? Nein, es ist das Armutszeugnis für diese Welt! Und das ist die Voraussetzung, um den Reichtum der alt- und neutestamentlichen Gnadenoffenbarung zu fassen. Hier weichen wir weit von unserem Lehrer Delitzsch ab. Und ein solches Buch konnte in den Kanon kommen? Wie erklärt Delitzsch mir das? Er schweigt.

Für uns aber ist das völlig begreiflich. Es ist eine große Gabe des Geistes Jehovahs an seine Gemeinde, die heute noch ihren Wiederhall findet in unseren herrlichen, christlichen Sterbeliedern. Denn wie das Hohelied das Liebesbuch des jungen Salomo und die Sprüche das Lebensbuch des reifen Mannes, so ist das Buch Koheleth das Totenbuch, das Sterbelied des alten Salomo, der der Erde Güter, Ehre, Reichtum, Freude, Weisheit auf sich gehäuft sah wie kein zweiter und sie jetzt in wenig Monaten versinken sieht in „nichts", der bei lebendigem Leibe schon seine Nebenbuhler die Hände ausstrecken sieht nach der sinkenden Krone in einem wider ihn murrenden Volk und einsam, nackt und bloß, wie er als „Davids Sohn" aus Mutterleibe kam, in den Mutterleib der Erde sich versinken sieht und nicht wert sich achtet, Jehovahs Namen mehr zu nennen in seinem Sterbevermächtnis, den er vor allem Volk geschändet hat. Nur Elohim fühlt er jetzt in seiner Majestät. Und sein Buch, vielleicht ein Zeichen seiner Buße, ist der letzte Ruf, der Warnruf an die Mit- und Nachwelt: „Ich war der große König Jerusalems und jetzt — kommt das „alles ist nichts". Und vor mir das Gericht. Macht's nicht wie euer großer König, der euch einst die Liebe Jehovahs sang und jetzt das Todeslied der ganzen Welt zu singen hat!"

Vgl. die Lieder im bayerischen Gesangbuch Nr. 537: „Die Herrlichkeit der Erden muß Rauch und Asche werden" (Gryphius) und 546: „Geht nun hin und grabt mein Grab," V. 1—4 (Ernst Moritz Arndt).

§ 85. Die Abfassungszeit und der Verfasser.

Delitzsch hält dies Buch für das späteste aller und setzt es in die nachexilische Zeit. Ebenso Volck. Tyler und Plumptre, Kleinert in die griechische Zeit. Hitzig und Reuß um 200, also in die Seleucidenzeit. Kuenen um 175—164. Leimdörfer 104—78 v. Chr. Ebenso König, Grätz 37—4 v. Chr. Vielleicht taucht noch ein neuer Hypothetiker auf, der es in die Zeit des untergehenden Jerusalem 70 n. Chr. oder später setzt als neue Jeremiade eines Juden. Die Leiter der Einfälle ist angelegt. Etliche Sprossen mehr oder weniger abwärts kosten nur etwas Feder und Tinte. Sie wissen alle nichts.

Aber auch meine Freunde Hävernick, Hengstenberg und Keil verlassen mich hier. Sie glauben allesamt wenigstens bis in die exilische Zeit mit diesem Buch wandern zu müssen, während die Rabbinen nach einer alten, wenn auch in ihrem wissenschaftlich gültigen Wert nicht mehr nachzuweisenden, mündlichen Tradition samt sämtlichen älteren Theologen, die alle keine Schwachköpfe waren, einstimmig Salomo für den Verfasser erklärten. Vgl. Carpzov II, S. 207. Zuletzt noch Welte zu Herbst, Einl. II, 2, S. 252 f. und v. Essen. Neuerdings sind für Salomo nur noch Hahn, Hölemann, Böhl, Ad. Zahn und Greve eingetreten.

Prüfen wir doch die Instanzen, die man gegen die Zeit und Person Salomos aufbietet, um dann zu sehen, was sich für ihn geltend machen läßt.

1. Delitzsch begann sogleich mit dem Satze bei uns: „Es bestehen schon Akademien, deren Mitglieder בעלי אסופות heißen. Die Schriftstellerei ist in Thätigkeit, daß des Büchermachens kein Ende ist“ 12, 11. 12. Doch was weiß unser guter Delitzsch von der Salomonischen Zeit Näheres? Kann es nicht gerade da schon gehörige Akademien gegeben haben und ein Schreiben ohne Ende? Uns ist das nach den Funden der Assyriologen gewiß, welche schon aus der vormosaischen Zeit, die man für eine barbarische hielt, von großen Bibliotheken und umfassendster Schriftstellerei schwarz auf weiß zu melden wissen. Wie viel mehr in der goldenen Zeit höchster Kultur! Ferner ist es sehr fraglich, ob 12, 11 übersetzt

werden muß oder auch nur darf, wie Delitzsch es will. Kautzsch, der doch auch so ein bißchen Hebräisch gelernt hat, übersetzt ganz anders, nämlich: „und wie eingeschlagene Nägel die gesammelten" (Worte der Weisen). Ebenso die Parallelbibel mit „wortgetreuer Übersetzung". asuppoth kommt sonst im Alten Testament nicht vor. Aber asuppim 1. Chron. 26, 15. 17 von den Vorräten des Heiligtums: „das Gesammelte." Welcher Art hier das Gesammelte ist, bestimmt sich aus dem Vorausgehenden: „Worte der Weisen." Das ba^{a}lê aber vorher meint die an dem Gesammelten Beteiligten. So z. B. ba^{a}lê chokma, die an der Weisheit Teilhabenden (Koh. 7, 12) oder ba^{a}lê îr, die Genossen einer Stadt, die Bewohner.

Dementsprechend hießen בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת, die, welche teil haben an dem Gesammelten. Hengstenberg versteht darunter die Verfasser der Bücher, weil diese beteiligt sind durch ihre Autorenthätigkeit an den gesammelten Schriften. Aber welch ein Gedanke: Die Verfasser der Schriften sind gleich eingeschlagenen Nägeln! Nein, ihre Worte sind das. Und der ganze in zwei homogenen Gliedern gegebene chiastisch angelegte Satz lautet: „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln — wie eingeschlagene Nägel die —." Man erwartet doch in der That nun nicht: „die Verfasser," sondern wieder etwas den Worten Gleichwertiges, also Worte oder Schriften. Und dies drückt das ba^{a}lê asuppoth aus. An Gesammeltem kann man nämlich nicht bloß „beteiligt" sein als Autor, sondern ebensogut als Bestandteil. Somit heißt jener Ausdruck ebensogut: die Schriften oder Reden, welche einen Teil bilden der Schriftensammlungen eines Königs oder einer Staatsbibliothek oder dgl. Und so treffe ich sachlich nun doch mit Kautzsch zusammen: „gleich eingeschlagenen Nägeln die gesammelten," nämlich Sprüche, die einem größeren Ganzen angehören, nämlich einer Sammlung von Weisheitslitteratur. Und gerade die gab es ja laut 1. Kön. 5, 9—14. Denn Salomos dreitausend Sprüche und seine tausend Lieder werden doch wohl ein asuppoth gebildet haben und nicht in alle vier Winde zerstreut worden sein. Einige ba^{a}lê dieser asuppoth aber besitzen wir eben heute noch in dem Hohenlied, aus seinen tausend Liedern „das Lied der Lieder", weil den höchsten Gegenstand besingend, Jehovah-Messias und seiner Braut Liebesgemeinschaft, daher allein würdig,

ein baal der asuppoth der heiligen kanonischen Schriften zu werden. Und dann den 72. und 127. Psalm. Aus seinen dreitausend Sprüchen aber die „Sprüche Salomos", diese Lebensweisheit; und seine Sterbensweisheit in seinem Koheleth.

Mit Delitzschens nachexilischen Akademien 2c. und ihren Autoren ist es nichts.

2. „Die Allegorie des Alters am Schluß ist Poesie der Schule." Ich sage: Es ist eine höchst sinnige Allegorie des großen Salomo, wenn er sie auch nicht in den Sprüchen in gleicher Weise so hat, eine Perle der Poesie.

3. „Das traurige vanitas vanitatum ist Schibboleth einer Zeit der versunkenen Herrlichkeit Israels." Ich sage: Nein. Es ist das Schibboleth der ins Grab sinkenden Herrlichkeit jedes Individuums, das seinem Tod ins Auge schaut. Vor allem eines Salomo.

Der Grundirrtum ist die volkliche Auffassung, zu der keine Spur weist. Alles ist Ausdruck individueller Welt- und Lebensbetrachtung. Darauf stehe ich unerschütterlich. Man kann alles auch so, ja muß es so erklären, wenn man den Wortlaut festhalten will. Ich sprach ganz so, als ich sieben Jahre ein Wurm im Staube war. Da waren Hiob und Koheleth meine Bücher.

Vorher war ich glücklich und in Ehren. Man muß den Kohelethsstandpunkt erlebt haben, ebenso wie den von Hiob (und Hohemlied). Sonst geht man trotz aller „Philologie" in der Irre. Die Zustände, die Koheleth „unter der Sonne", d. h. nicht in Israel, sondern in der Welt durch universale Weltkenntnis wahrnahm, finden sich zu allen Zeiten, wenn man sehen kann und mag.

Nirgend ist von Zuständen in Israel die Rede. Und man lese doch, was Salomo in seinem Alter noch erleben mußte als Strafe, 1. Kön. 11, seine Feinde 2c., den beginnenden Abfall von seiner Dynastie! Und dann 8, 1—9 in Koheleth! Paßt das nur in die persische Zeit? Wie gut gerade in die Zeit des aufstehenden Jerobeam! Und muß denn 10, 16 das vom schwelgerischen König auf Zustände in Israel gehen? Überall heißt es: „unter der Sonne" bei seinem Umblick. Und war nicht Salomo ein schwelgerischer König? War das nicht eben sein Fallstrick? Wie, wenn Koheleth

das verborgene Bußbekenntnis Salomos, des dem Grab Entgegengehenden, enthielte? Wer kann beweisen, daß es nicht so ist? Unsere Alten waren bessere Theologen, als wir. Daß 6, 3 auf Artaxerxes Mnemon als Zeitgenossen (404—359) anspiele, der 118 Söhne hatte, ist ein haltloser Einfall. So reden wir heute noch, ohne auf eine Thatsache „anzuspielen". Und wie ist es dann bei 6, 6? Das sind die Instanzen von Delitzsch gegen Salomo. Den sprachlichen Punkt behandle ich zuletzt. Was bringen andere noch hinzu? Keil sagt:

1. „Salomo wird in der Überschrift und in dem ganzen Buch nicht genannt."

Gewiß nicht. Aber die Worte von Koheleth, der predigenden Weisheit, werden 1, 1 als Worte der Weisheit, die in dem Sohne Davids, des Königs von Jerusalem, persönlich auftrat, bezeichnet. Damit ist zwar nicht gesagt, daß dieser Sohn Davids, der unzweifelhaft kein anderer ist, als Salomo, diese Worte der predigenden Weisheit selbst schrieb, so wenig als die Niederschrift des Buches Hosea von diesem ausdrücklich ausgesagt ist, wenn es Hos. 1, 1 heißt: „Wort Jahves, welches geschah zu Hosea." Aber wohl ist mit jener Überschrift Koh. 1, 1 klar bezeugt, daß diese Weisheitsworte erflossen sind aus der Weisheit des Sohnes Davids, nicht aber aus dem Geiste irgend eines andern. Und wenn jene Ausdrucksweise bei Hosea und den andern Propheten die Kritiker nicht hindert, die Niederschrift des aus Jehovah an die Propheten Erflossenen in dem Zeugnis von dem Empfang dieser Jehovahworte als selbstverständliche Konsequenz und als Willen Jehovahs eingeschlossen zu denken, dieses Selbstzeugnis von Hosea auch nicht erst von einem späteren Redaktor hinzugefügt zu denken, so ist die unausweichliche logische Konsequenz davon die, daß auch bei Koheleth keinerlei vernünftiger Grund besteht, zu bezweifeln, daß diese Überschrift Koh. 1, 1 sowie das ganze Buch von dem selbst stamme, dem diese Worte hier als entflossen zugeschrieben sind.

2. „Der Verfasser unterscheidet sich schon dadurch von dem dichterisch fingierten Salomo als der eigentliche Redner, der Salomo seine eigenen Reden nur in den Mund legt, daß er Koh. 1, 12

Koheleth (nach Keil: der Prediger) als den bezeichnet, welcher König in Jerusalem war, 1, 12."

Aber a) das הָיִיתִי ff. kann ebensogut übersetzt werden: „ich wurde König über Israel, und (als ich es geworden war) da richtete ich mein Herz darauf, zu forschen mit Weisheit nach allem, was gethan wird unter dem Himmel" (also nicht bloß in Israel!). Er will sagen: Erst als ich König geworden war, war ich von meiner hohen Warte aus durch meine Stellung imstande, nach allen Seiten weit in aller Welt, in alle Stände umherzublicken und meinen Wissensdurst zu befriedigen.

b) Aber übersetzen wir auch, wie man kann, dies הָיִיתִי mit „war", so paßt gerade dies „war" auf das vollkommenste in die Situation des Schreibers, in die kein Kritiker sich je versetzt hat und welche ich nachher entwickeln werde.

3. „Der Verfasser läßt Salomo über verschiedene Lebensverhältnisse so sprechen, wie der historische Salomo es unmöglich konnte."

Was sind das für Verhältnisse?

Keil sagt im Anschluß an Jahn: „Salomo konnte schwerlich (!) so bitterlich über Unterdrückungen, über Ungerechtigkeiten bei Gerichtsstellen, über Erhebung der Thoren und Sklaven zu hohen Würden und über die (bisweilige!!) Hintansetzung der Reichen und Vornehmen klagen, wenn er nicht eine Satire auf sich selbst schreiben wollte."

Aber wo steht denn auch nur eine Andeutung, daß er das sah und beklagte in seinem eigenen Volk und Reich Israel? Sagt er nicht ausdrücklich und immer von neuem, daß er nach allem spähete, was gethan wird unter dem Himmel, d. h. in der ganzen von seiner Höhe aus von ihm jahrzehntelang überblickten Welt? Kap. 1, 13. 14. Vgl. auch 2, 17 „unter der Sonne"! Dann 3, 16; 4, 1. 7; 5, 12; 6, 1; 8, 9; 8, 16 (auf Erden!!); 9, 4 (die Lebenden). So geht fort und fort sein Blick über die ganze Erde, über alles, was lebt, über alle Reiche, aus denen er bei dem großen internationalen Verkehr seine Erfahrungen aufsammelte.

Abgesehen aber davon, wird es in seinem eigenen Reiche genug Beschwerden gegeben haben über gottlose, ungerechte Richter und

Urteile, die er nicht ändern konnte, oft auch zu spät erfuhr u. s. w. Genau so, wie es in dem glänzenden deutschen Reich trotz frommer und gerechter Fürsten Ungerechtigkeit an allen Orten und in allen Ständen, auch in den Gerichten, bei Beamten u. s. w. genug giebt, die auch nicht zu ändern ist, obgleich unsere Rechtspflege eine lange nicht so persönliche, daher auch weniger willkürliche ist, als im Orient bei diesen Kadis und Paschas.

4. „Die in dem Buche entgegentretende düstere Lebensphilosophie weist auf die Zeiten nach dem Exile hin unter der Satrapenherrschaft über das Volk Gottes."

Aber das ist eine ganz falsche Grundanschauung. Das ganze Buch tritt vor uns hin als Frucht der individuellen Beobachtung der Welt, nicht aber der nationalen Erlebnisse und Erfahrungen. Letzteres dichtet man ohne jede textliche Grundlage gegenüber dem „Ich sahe" u. s. w. dem Buche an.

5. „Dabei erscheint das Volk in äußerlicher Werkgerechtigkeit befangen, wie zu Maleachis Zeit," 4, 17 ff.

a) Von Volk (Israel) ist keine Spur in dem Buch zu finden. Und wo etwas nach Selbstgerechtigkeit riecht, ist das ein Charakteristikum aller, auch der besten, Zeiten. Heute noch kann man so vermahnen.

b) Und wo ist denn die Werkgerechtigkeit bei dem Verfasser? Er mahnt zur Gottesfurcht und zum Halten der in der Thora dem Israeliten gegebenen מִצְוֹת als Summa und Ziel alles dessen, was er sagen wollte, 12, 13. Dazu ermahnt die ganze Schrift, auch die Apostel. Alle diese Gründe sind einfach nichts.

Nur ein Grund hat einigen Wert und einen starken Schein, der die Salomonische Abfassung auszuschließen scheint. Das ist die Sprache des Buches. Nicht die philosophischen termini. Diese liegen in der Natur des Buches und wurden von dem „weisesten" aller Weisen, Salomo, geprägt, von allen Späteren aber als philosophisches Sprachgut übernommen und weitergebildet. Ganz wie die altphilosophischen termini eines Aristoteles, dieses philosophischen Genies, und später Kant's übernommen und weitergebraucht oder ausgebildet wurden.

Aber die Sprache!

Sie aramaisiert mehr als jedes andere Buch des Kanon, sagt man.

Delitzsch sagte zu uns: „Die Sprache ist schon im Übergang zu dem Rabbinismus begriffen," d. h. zu dem Hebräisch, das sich unter Einfluß der aramäischen Sprache gestaltete und uns in der rabbinischen jüdisch-wissenschaftlichen Litteratur später völlig ausgebildet vor Augen tritt, während der nähere Entwicklungsprozeß uns durch keine dazwischenliegenden Litteraturerzeugnisse bekannt ist. Hier ist der Anfangspunkt, in dem späteren Rabbinismus mit seinen Produkten der Endpunkt.

Driver charakterisiert in seiner Einl. S. 509 die linguistische Seite des Buches so: „Sein Hebräisch hat zahlreiche Eigentümlichkeiten mit Esra, Nehemia, Chronik und Esther gemein. Noch immer sind viele von den alten klassischen Wörtern und Ausdrucksweisen im Gebrauch, ja sie überwiegen, aber der Bau der Sätze ist schwerfällig und unschön (nachlässig), und es machen sich beigemischte idiomatische, meist mit dem Aramäischen verwandte Wörter geltend, die in den nachchristlichen Zeiten (Mischna) zum regelmäßigen Gebrauch werden. Und gerade dieser Mischungsteil tritt in Koheleth stärker hervor, als im Buch Esther. (NB. Dieses ist historisch, jenes philosophisch!) Die Sprüche des Siraciden, soweit man sie rekonstruieren kann, scheinen eine weitere Stufe des Neuhebräischen darzustellen, als Koheleth, und bringen eine größere Anzahl von neuen Wörtern." Grätz läßt Koheleth in der Zeit Herodes des Großen entstanden sein. Also zu Christi Zeit. Warum nicht zur Zeit der Mischna, wenn man doch die Sprache der Mischna darin angebahnt findet? Warum nicht 200—300 n. Chr.? Man greife doch frisch zu!

Man findet es also doch plausibel, daß diese Sprache sich schon Jahrhunderte vorher angebahnt haben kann. Und wir werden mit gleichem Recht noch weiter gehen, da hier eine Vermutung so gut ist, wie die andere.

Das ist der einzige ernsthafte Beweis gegen Salomo, der Beweis aus der Sprache.

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, diesen sprachlichen Thatbestand in Abrede stellen zu wollen. Dr. Driver hat nochmals neustens in seiner Einleitung in dankenswerter Ausführlichkeit dieses aramaisierende Sprachgewand im Anschluß an Delitzsch-König auseinandergefaltet und zur Besichtigung ausgestellt.

Aber wir leugnen, daß der darauf gebaute Schluß stringent ist.

a) Vor allem giebt es eine andere Möglichkeit. Wir zogen vor, Koheleth als Femininum zu betrachten (nicht wie Keil, Hengstenberg und die meisten, sachlich als Maskulinum) und zu ergänzen: „Weisheit." Dann ist der Sinn von 1, 1 der: „Worte der predigenden Weisheit, nämlich des Sohnes Davids ꝛc." Damit kann sehr wohl bestehen, daß nur der Inhalt der Reden von Salomo stammt, die Anordnung, die ohnehin zum Teil sehr lose ist, und die sprachliche Einkleidung aber in eine spätere Zeit fällt. Freilich konnte dann dieser Inhalt nicht durch die Luft sich fortpflanzen, auch kaum durch mündliche Tradition, wenn man den ganzen Inhalt darunter versteht, sondern er mußte in vielleicht zerstreuten Sprüchen von Salomo schriftlich hinterlassen sein. Stellte nun ein Späterer diese „disjecta membra" Salomonischer Weisheit zu dem jetzigen Buch zusammen, so lag es für ihn nahe, die Sprache seiner eigenen Zeit dabei zu wählen, statt einer überkommenen, die nicht mehr gäng und gäbe war. Den Tod vor Augen hat man meist nur noch Trieb zu Aphorismen eines Tagebuchs, in dem man das notiert, was das Herz bewegt. Vielleicht fand man nach Salomos Tode solche Sterbensgedanken-Aphorismen in seinem Schreibtisch vor und bewahrte diese losen Blätter pietätsvoll auf. Ein Schriftgelehrter zu Maleachis Zeit redigierte sie zu diesem Ganzen, die schon aramaisierende philosophische Sprache noch mehr der Gelehrtensprache annähernd. Maleachi, obgleich nachexilisch, schreibt ein ganz gutes Hebräisch, viel besser als Hesekiel. Wie Sirach hebräisch schrieb, ist uns abgesehen von 43 in der talmudischen Litteratur zerstreuten Sprüchen (Delitzsch, Jüdische Poesie 204) nicht näher bekannt. Aber wie man zu Maleachis Zeit nicht-heilige Schriften schrieb, das ist uns ebenso unbekannt. Sicher war da die „Mischna-Art" schon im vollen Zug des Werdens. Und vielleicht wollte man absichtlich diese Salomonischen Aphorismen ihres allgemein menschlichen Inhalts wegen in diesem Sprachgewand möglichst unterscheiden von den anderen heiligen Schriften.

So könnte sich dieses Sprachgewand erklären. Denn daß der Inhalt von Salomo stammen muß, daran festzuhalten zwingt uns nach unseren kritischen Principien das klare Selbstzeugnis des ersten Kapitels mit dem „Ich". Dies objektive Zeugnis hier zu

erschüttern und in den Propheten dagegen anzuerkennen ist ein Widerspruch. Wir sind durchaus konsequent in unserer Wissenschaft.

Aber wir haben keinen Grund, diesen Ausweg zu betreten. Wir machen vielmehr zu Gunsten der eigenen Redaktion Salomos folgendes geltend:

b) 1. Was wissen denn unsere alttestamentlichen Philologen Gewisses über die Sprachentwicklung der Hebräer? Was in den alttestamentlichen Schriften vor uns liegt. Diese Schriften aber sind ein minimaler Komplex gegenüber den Litteraturresten, z. B. von Rom, Hellas, auch Assyrien mit den Massen der noch nicht entzifferten Tafeln, wie Hommel sagte. Und die Sprache der israelitischen Schriften erweist sich als wesentlich die gleiche, wie sie schon von dem großen Sprachlehrer Israels Mose geprägt in dem ältesten Werk, dem Pentateuch, vorliegt. Erst das Exil brachte die stärkere Veränderung durch das Eindringen des Aramith in die heiligen Schriften, vor allem bei Hesekiel, wie schon gezeigt. Und dann trat an die Stelle der hebräischen Volkssprache das Westaramäische. Aber die heiligen Schriften wurden grundsätzlich im heiligen Idiom der Schriftsprache Moses und der Propheten fortgeschrieben, obgleich mit aramäischer Färbung, wie gesagt. Ja der letzte Prophet Maleachi schreibt gegenüber einem Hesekiel wieder ein reines Hebräisch, wie bemerkt. Aramäische Lehnworte aber treten schon in den ältesten Schriften auf, als „lumina orationis", vor allem in der Poesie.

2. Aber diese sprachwissenschaftliche Grundlage verengert sich noch mehr für unser Urteil, wenn wir bedenken: Es ist nur die Sprache der religiös-ethischen, der heiligen Litteratur, die wir etwas kennen. Wie die Verkehrssprache beschaffen war, zu irgend einer Zeit, das weiß niemand. Wie die Sprache der profanen Litteratur beschaffen war, ist uns auch völlig unbekannt. Die Wiedergabe der Gespräche in den historischen alttestamentlichen Schriften ist kein einfacher Abdruck der Wirklichkeit, sondern Reproduktion des Sinnes in der für die heiligen Schriften verwendeten Sprache. Auf den Umfang des Sprachschatzes einer Zeit, wie die Salomonische, läßt sich aus den wenigen Berichten der heiligen Litteratur in keinem Falle schließen.

3. Man muß die Möglichkeit zugestehen, daß die profane Litteratur, ferner die Verkehrssprache der Gebildeten, ebenso wie bei uns, weit reicher mit internationalen Lehnwörtern und Phrasen ausgestattet war, als man ahnt. Man denke sich, unsere ganze philosophische und übrige weltliche Litteratur würde verloren gehen. Nur ein winziger Bruchteil unserer erbaulichen prosaischen und Gesangbuchslitteratur würde auf das Jahr 3000 n. Chr. kommen. Und die Sprachforscher von 3000 wollten nun auf Grund dieser Restchen feststellen, welcher Sprachschatz dem Deutschen im Jahr 1900 zur Verfügung stand! Es wollte aus jenen erbaulichen Restchen festgestellt werden, wie viel Gallicismen und Anglicismen, ferner ob und welche termini philosophici und theologici im Jahr 1900 vorhanden gewesen wären! Man wollte sagen, daß ein kleiner tractatus theologicus oder philosophicus, der die Zeit um 1900 durch Nennung eines damals lebenden großen Philosophen und Dichters für sich beanspruchte, unmöglich aus dieser Zeit stammen könnte!! sagen, dieser Traktat zeige eine Menge englischer oder französischer Lehnworte, Anklänge u. s. w., die damals laut den vorliegenden Resten frommer Litteratur unmöglich in der deutschen Sprache existiert haben können, ebenso philosophische termini, von denen diese Reste gar nichts wissen! Welch ein verfehlter Schluß! Ganz so ist die Lage der anspruchsvollen und doch so unwissenden Modekritik und ihrer Sprachbeweise auf dem Gebiet unserer alttestamentlichen Wissenschaft. Solange nicht aus den Tiefen des alten Jerusalem reiche, besonders auch profane Litteraturschätze gehoben sind — und das wäre nicht unmöglich —, gebe ich gar nichts auf die Sprachbeweise unserer Kritiker. Sie sind die schlechtesten Instanzen. So lange gebe ich auch nichts auf den Satz: Koheleth kann nicht von Salomo stammen; denn es enthält dies Buch schon zu viele Anklänge an das Hebräisch, in welchem späterhin die hebräischen Gelehrten ihre Schriften schrieben. Ich sage: Diese „Schulsprache" bereitete sich eben schon zu Salomos Zeit in der philosophischen Sprache der Salomonischen Chokma vor. Diese Aramaisierung war die wissenschaftliche Sprache der profanen Litteratur, denn sie trug einen allgemein menschlichen Charakter. Und genau diesen trägt auch der Inhalt von Koheleth, dies Buch mit „Elohim" statt

Jahve. Und darum kleidete Salomo dieses Vermächtnis seines Alters mit Absicht ein nicht in das Gewand der heiligen Sprache, sondern der philosophischen Sprache seiner Zeit, die er hingegen in seinen Sprüchen und seinem Hohenliede aus seiner früheren Zeit nicht anwandte, weil diese nicht in gleichem Maße allgemein menschlich waren. Dieser später von den Rabbinen vollends ausgebildete Sprachtypus konnte doch nicht vom Himmel gefallen sein. Er hatte doch eine Entwicklung. Die Entwicklung begann mit Salomo, diesem internationalsten und philosophischten genialen Hebräer, dem „Weisesten jener ganzen Welt", dessen Weisheit alle Welt anstaunte, auch die aramäisch sprechende Welt. Salomo konnte also auch sprachlich dies Buch schreiben. Und daß er es schrieb, dafür bürgt uns das klare Selbstzeugnis mit dem „Ich". Und nun versetze man sich zum Schluß mit uns noch in die Situation, welcher dieses Buch Salomos entstammte!

Salomo ist alt. Welches der Charakter seiner alten Tage war vor seinem Tode, darüber wissen wir nicht viel. Aber aus 1. Kön. Kap. 11 doch so viel, als wir bedürfen. Hier wird uns berichtet von seiner ungemessenen Vielweiberei, von ihren traurigen Folgen, seinem Abfall von seinem Gott in alten Tagen. Wohl wird er vielleicht nicht selbst diesen Götzen geopfert haben. Wir wissen es aber nicht. Er mag diese Götzenaltäre nur seinen Weibern gebaut haben. Aber mitten im heiligen Land und Volk, in der heiligen Stadt, neben dem Tempel! Das war schon tiefer Abfall, große Sünde, entsetzliche Verführung für Gottes Volk. Und bei einem Mann solcher Geistesgröße und Fülle, solcher Gnaden und Offenbarungen! „Du hast die erste Liebe verlassen." Das allein schon war genug. Er hatte „andere Götter neben Jahve". Das Grundgebot des Gesetzesbundes war mit Füßen getreten durch ihn. Er war des Todes schuldig nach dem Gesetz Moses. Darum, 1. Kön. 9 ff., entbrennt der Zorn Jehovahs über ihn. Und dieses Entbrennen mußte hinabbrennen in die Tiefe seiner schuldbewußten Seele. „Wie bist du gefallen, du schöner Morgenstern!" Aber nun kam auch das äußere Gericht, nur ermäßigt durch die Treue Jehovahs, welche dem David die Verheißung halten wollte, V. 11—13. Jehovah erweckt Hadad von Edom gegen den Abtrünnigen, einen Königssohn, der bei dem ägyptischen König seit Davids Tod gewesen war.

Ferner Reson von Damaskus in Syrien. Endlich Jerobeam, den Sohn Nebats, dem Gott noch zu Lebzeiten Salomos zehn Stämme zusprach.

Wenige Notizen! Aber welche Fülle von Demütigung, Gefahr, Sorge, Strafe liegt in ihnen verborgen! Man lese nun nochmals Koheleth und man wird Züge aus dieser letzten Zeit darin finden, die man aus der persischen Zeit zu erklären sucht wider das objektive Selbstzeugnis des Buches. Und nun fühlt Salomo: das Ende kommt immer näher. Da sitzt er und blickt im Geist in das offene Grab. All der Prunkgewänder seiner Weisheit, seiner Herrlichkeit, seiner Reichtümer, seiner Genüsse, seiner Ehren sieht er sich langsam entkleidet werden von dem nahenden Todesengel. Ein Stück ums andere sieht er versinken in die nahende dunkle Tiefe. Hinter sich die Herrlichkeit seines Königtums, in der weiten Welt um sich her, die sein Blick prüfend so lange Zeit von hoher Warte aus umspannt hat, nichts als Thorheit, Sünde, Nichtigkeit, jetzt wo sein Auge von dem glänzenden Schein der Phänomene in die Wurzeln des nichtigen argen Welttreibens hinabzublicken vermag. Vor sich Grab und Scheol, noch nicht durch der Propheten späterer Zeit heller und heller werdendes Licht beleuchtet, sondern noch bedeckt mit dem Dunkel, das die Thora darauf ruhen läßt und das natürliche Auge darauf ruhen sieht. Über sich sieht er „Elohim", den Schöpfer und Weltregenten, mit seinem dem intellektuellen Forschen des Erdgeborenen undurchdringlichen Walten, wie es selbst vor einem Paulus noch geheimnisvoll dasteht, Röm. 11, 33—36, dem aber doch allein alle Ehre gebührt. Vor sich das Gericht und in sich das schuldbeladene Gewissen des einst so begnadeten Sängers des Hohenliedes und der Weisheitssprüche. Und nun öffnet sich zum letzten Male sein Herz und Mund, und sein Stift beginnt sein Abschiedswort zu schreiben, das mahnende und warnende Vermächtnis an die Nachwelt. Wie sollte er da anders schreiben als: „Ich war König über Israel"? Wenn ich heute mein letztes Wort schreibe an meine Gemeinde, daß es veröffentlicht werde nach meinem Tode, so schreibe auch ich: „Ich war Pfarrer in Sausenhofen. Ihr wißt und kennt mich, euer Pfarrer war ich. Ich der Sohn Rupprechts". Muß ich dazu setzen: „Ich Eduard Rupprecht"? Ich kann es. Aber ich muß es nicht. Denn meinen Namen kennen alle. So ist es auch bei dem Prediger, dem „Sohn Davids, dem König in Jerusalem".

Zudem: der Name „Salomo“ war seinerzeit der konzentrierte Ausdruck für alle seine Herrlichkeit und Weisheit und Gnade Jehovahs, wie der Name „Hiob“ uns ist der Ausdruck alles Leidens und der Name „Jesus“ der alles Heiles. Diesen Namen nennt er nicht. Er zieht auch ihn aus wie ein Kleid, wie alle seine Herrlichkeit. Er ist nur noch der „Sohn Davids“ und, zur Unterscheidung anderer Söhne Davids, der „König Jerusalems“. Denn es ist alles eitel. Und es ist nicht am Platz, in dieses Buch, in dem er das die Welt umfassende Geschick des Menschen Salomo niederlegt, den Namen des Heilsgottes Israels einzuflechten. Hier waltet ha-elohim. Und auch die heilige Sprache paßt ihm nicht hieher, sondern nur die Sprache der Welt. So wählt er mit gutem Bedacht die weltmäßige hebräische Sprache, die er reden kann, statt der heiligen Sprache, die er hier nicht reden will. Dies Kleid ist allein dem Inhalt angemessen. Sie allein. Das hat der sinnige Geist des weisen Salomo verbrochen, nicht aber die exilische oder nachexilische Zeit, welche dies aramaisierende Hebräisch des größten Weisen und Gelehrten in Israel für immer zur Gelehrtensprache des Rabbinismus erwählte. Koheleth Salomos war Sprachmeister der hebräischen Gelehrten. Ihre Schreibart fiel also nicht vom Himmel herab. So löst sich mir alles. Und vielleicht ist dies Buch, in welchem er einen Blick in das Herz seines höchsten Alters thun läßt, das mit der Welt fertig ist, zugleich das Bekenntnis eines bußfertigen Herzens, das spricht: Auch das Thun war eitel des „Sohnes Davids“.

Die sprachlichen und sachlichen Berührungen mit Proverbia sind für uns selbstverständlich, da Salomo, der Verfasser der Proverbia in ihrem Hauptbestandteil, auch Verfasser mindestens des wesentlichen Inhalts der „Koheleth-Aphorismen“ war, die er, wie gesagt, entweder selbst oder die ein Späterer zu diesem Buch zusammenstellte und deren aphoristische Gestalt die „Seufzer“ jenes großen Geistes wiedergiebt, mit denen er seiner Prachtgewänder vor der Welt sich entkleidend langsam in die Grube steigt als der „Sohn Davids“ wie alle Menschen. Daß das Buch auch Hiob kennt, ist ebenfalls natürlich. Auch dieser entstand zu seiner Zeit, wohl von seinen Aphorismen angeregt, die Hiobsgeschichte behandelnd.

Das Buch Daniel (דָּנִיֵּאל).

§ 86. Die Person und Zeit des Propheten.

Über die Person Daniels wissen wir nur das, was er selbst in seinem Buch uns berichtet und was Hes. 14, 14; 18, 20; 28, 3 uns bestätigt wird. Darnach stammte er aus einer vornehmen Familie in Juda und kam nach Dan. 10 Kap. 1 im dritten Jahre Jojakims infolge der ersten Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar nebst mehreren anderen Judäern nach Chaldäa, 1, 1. 6. Vgl. zu dieser nicht definitiven ersten Eroberung Jerusalems im dritten Jahr der Regierung des Jojakim schon vor dem Sieg bei Karkemisch, der nach Jer. 46, 2 (36, 9 ff. ein Fasttag als Erinnerung) in das angehende vierte Jahr des Jojakim 606 v. Chr. fiel, 2. Kön. 24, 1 und 2. Chron. 36, 6. Diese zwei Berichte ergänzen sich in ihren Ausdrücken über die Behandlung Jojakims durch Nebukadnezar. Dieser führte damals auch „etliches" von den Tempelgefäßen mit weg. Näheres darüber nachher. In Chaldäa wurde Daniel mit drei andern vornehmen jüdischen Jünglingen drei Jahre für den Dienst am Hofe Nebukadnezars leiblich und geistig vorbereitet und ausgebildet. Er mußte seinen jüdischen Namen mit dem babylonischen Beltschazar (nicht Belschazar!) vertauschen. Dieser Name lautete nach Friedr. Delitzsch babylonisch Balatsu-usur (d. i. schirme sein Leben) und ist abgekürzt aus Bel-balatsu-usur (o Bel, schirme sein Leben). Daher konnte Nebukadnezar 4, 5 sagen, daß dieser Daniel genannt sei „nach dem Namen seines Gottes (Bel), der ergänzt werden muß, wie bei anderen Namen auch (vgl. Rätsel-Lösungen II, 1 S. 209—213). Vgl. zu solchen Namensänderungen Gen. 41, 45; Esther 2, 7; 2. Chron. 36, 4. Durch Deutung eines Traumes Nebukadnezars kam er zur Würde eines hohen Hofbeamten und Vorstehers der Magierkaste an Nebukadnezars Hof. Als die Meder Babylon einnahmen 6, 1 f., wurde er sogar Großwesir und blieb auch noch unter Cyrus längere Zeit in dieser hohen Stellung, 1, 21; 6, 28; 10, 1. Wann und wie er starb, darüber fehlt uns sichere Kunde. Aber aus Hesekiel entnehmen wir, wie hoch sein Ansehen schon bei seinen jüdischen Zeitgenossen im Exil war.

Er erlebte die Erlösung seines Volkes aus dem Exile noch. Im dritten Jahr des Cyrus empfing er noch eine Reihe Offenbarungen Gottes speciellster Art über die Schicksale und Leiden seines Volkes bis zur Erscheinung des Messias mit der tröstlichen Mahnung, ruhig seinem Ende entgegen zu gehen und der Auferstehung der Toten am Ende der Tage zu harren, Dan. Kap. 10—12.

Die moderne Kritik, wie ihre rationalistische Vorgängerin, hat zum Teil sogar die geschichtliche Existenz Daniels dem Zeugnis des Hesekiel zum Trotz angezweifelt und dies mit der sogenannten „falschen Angabe" 1, 1 zu decken gesucht, eine Angabe, die, wie wir sehen werden, durchaus glaubwürdig ist.

Es ist auch gar nicht einzusehen, warum Daniel nicht schon 13—14 Jahre nach seiner Wegführung, bei der er mindestens 14—15 Jahre alt sein mußte, und 10 Jahre nach seiner Erhebung, unter seinen Zeitgenossen, den verbannten Juden, den von Hesekiel gepriesenen Ruf erlangt haben könne, oder weshalb seine Stellung zwischen Noa und Hiob chronologisch sein müßte und nicht eine Klimax darstellte, oder aber der Zeitgenosse absichtlich zwischen zwei große Gottesmenschen früherer Zeiten ehrend in die Mitte gestellt werden konnte. Das sind Feigenblätter der Zweifelsucht, aber keine Gründe. „Gegen Erdichtung des Namens spricht schon, daß dieser Name selbst unter den Söhnen Davids vorkommt und dem höheren hebräischen Altertum fremd ist" (Keil).

§ 87. Das Buch Daniels.

A. Sein Inhalt. Der Inhalt zerfällt in zwei Teile. Der erste, Kap. 1—6, enthält Geschichte, der andere, Kap. 7—12, Gesichte. Beide Teile hängen aber untrennbar innerlich zusammen, auch bildet die aramäische Sprache, welche mit Kap. 2, 4 beginnt und bis Kap. 7 inklusive reicht, worauf Kap. 8—12 wieder hebräisch fortfährt und endet, wie das Buch Kap. 1—2, 3 hebräisch beginnt, ein Band der Einheit beider Teile. Denn das Aramith geht in Kap. 7 noch fort, obgleich dies Kapitel schon zu dem sachlich zweiten Teil gehört, der nicht mehr die Geschichte, sondern die Visionen, Gesichte Daniels enthält. Im ersten, dem Geschichtenteil, kommt zwar auch ein Traumgesicht in Kap. 2 und ein zweites in

Kap. 4 vor. Aber es sind Träume Nebukadnezars, die also zu Daniels Geschichtserlebnissen gehörten, nicht Gesichte Daniels selbst, welche erst mit Kap. 7 beginnen und daher als etwas für sich mit Recht von seinen äußeren Erlebnissen in Kap. 1—6 als zweiter Teil seines Buches unterschieden worden. Daß nun das Aramäische vom ersten Sachteil noch in den zweiten hineinreicht, ist ein wichtiger Beweis, daß der, welcher den zweiten, den Visionsteil, schrieb, von dem sicher nur Daniel wissen konnte, der diese Visionen selbst erlebte und der sich selbst als Empfänger dieser Visionen in Teil II bezeugt (7, 2 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 12, 5 ff.) und bezeugt wird Kap. 12, 4 ff., ich sage, es ist diese Fortsetzung der Sprache des ersten Teils in den Visionsteil hinein, nämlich der Gebrauch des Aramith noch in Kap. 7, ein wichtiger Beweis dafür, daß der, welcher den zweiten mit klarsten Selbstzeugnissen versehenen schrieb und als Schreiber des Buches in Kap. 12, 4 bezeugt ist, auch den ersten, nicht ausdrücklich mit dem Selbstzeugnis versehenen, aber mit dem zweiten innerlichst zusammenhängenden Teil geschrieben hat, so daß dieser Teil auch zu dem Kap. 12, 4 ausdrücklich genannten Buch Daniels von jeher gehörte. Ohnehin wäre das Buch, das mit Kap. 7 begonnen haben sollte, ein bloßer Rumpf ohne jeden Sinn. Es fehlte jede Einleitung und Voraussetzung für das in Kap. 7—12 Vorgetragene.

Der Inhalt ist im einzelnen folgender:

Erster Teil: Kap. 1—6. 1. Infolge des Kriegszuges, welchen Nebukadnezar, damals noch Mitregent seines Vaters Nabopolassar, gegen Ägypten und Juda unternahm (Jer. 25, 1; 46, 2; 2. Chron. 36, 6 f., Jer. 36, 9), auf welchem er Jerusalem einnahm, Jojakim tributpflichtig machte, Tempelgefäße und Edle aus Juda als Beute mit wegführte, kam auch Daniel mit andern israelitischen Edelknaben nach Babel, um zum Hofdienst daselbst verwendet zu werden. Vorher wird er aber für diesen Dienst vorbereitet. Seinem Gesetze treu enthält er sich aber des Fleisches und Weines von der königlichen Tafel, da diese vielfach zugleich Götzenmahlzeiten waren. Gott fügt es, daß ihm das gestattet wird auf Probe. Und unter seinem Segen werden die drei jüdischen Jünglinge bei Pflanzenkost und Wasser kräftiger und schöner als alle ihre Mitzöglinge. Auch in der baby-

lonischen Bildung machen Daniel und seine Freunde so hervorragende Fortschritte, daß Nebukadnezar nach der dreijährigen Lehrzeit sie vor allen andern zu seinen Pagen wählte, und Daniel immer höher steigend bis zum ersten Jahre des Kores noch Hofbeamter war, woraus nicht folgt, daß er nicht noch länger gelebt hätte, Kap. 1.

2. Da hatte Nebukadnezar im zweiten Jahr seiner Alleinherrschaft, also im dritten Jahre seiner Herrschaft, welche ein Jahr lang Mitregentschaft gewesen war, sehr bald, nachdem Daniel seine Lehrzeit hinter sich hatte, gleich im Anfang seines Hofdienstes, einen höchst merkwürdigen, ihn tief bewegenden Traum. Aber nur der tiefe Gemütseindruck war ihm beim Erwachen geblieben. Der Traum selbst war ihm entfallen. Seine Weisen konnten ihm nicht helfen. Sie werden Chaldäer genannt, womit nach 5, 30 des Reiches Einwohner, aber hier auch die Priesterkaste in diesem Reich genannt wird, sei es, daß dies schon während des chaldäischen Reiches geschah, um diese Kaste als die Chaldäer im eminenten Sinn, als den geistigen Kern derselben zu bezeichnen, ähnlich wie die „Brahmanen" in Indien (Ranke, Weltgeschichte V, 1 S. 6), oder sei es, daß dieser Kastenname erst nach dem Untergang des Chaldäerreiches auf diese geistige Aristokratie durch die nun herrschenden Meder übertragen wurde und ihn Daniel bei der definitiven Niederschrift seines Buches gebrauchte, welche jedenfalls erst vor seinem Tode (vgl. 12, 13) nach längerer Dauer der persischen Herrschaft von ihm besorgt wurde. Der erzürnte Despot verfügte die Hinrichtung sämtlicher Glieder der Priesterkaste. Auch Daniel, als Glied derselben, geht gleichem Verhängnis entgegen. Da erhält er auf sein Flehen von Gott des Nachts den Traum und seine Deutung offenbart und teilt beides dem Nebukadnezar mit. Dieser erinnert sich nun sofort auch seinerseits, daß dies sein Traum war, und die Deutung in Verbindung mit jener Enthüllung erschüttert ihn aufs tiefste. Er erkennt die Hand des Gottes Daniels und erhebt den Daniel zum Vorsteher der geretteten Magierkaste und zum Minister über Babel und seine drei Freunde zu Unterbeamten über die Landschaft Babel, Kap. 2.

3. Trotz des tiefen Eindrucks, den Nebukadnezar von dem Gott Israels empfangen, blieb er doch ein Heide. Das zeigte sich deutlich, als er nach Vollendung seiner großen Siege in der Ebene Dura

in Babel eine Kolossalstatue errichten ließ, sechzig Ellen hoch und sechs Ellen dick, also wie einen Turm, das Symbol seiner Herrschergröße. Zu seiner Einweihung hatten alle Staatswürdenträger sich einzufinden. Bei Strafe der Verbrennung in einem Feuerofen war das Gebot gegeben, daß bei dem Erschallen der Instrumente im feierlichsten Momente alle Völker und ihre Stämme von allen Sprachen, welche bei der Feier versammelt waren, vor dem Goldbilde Nebukadnezars als vor dem Symbol der Reichs- und Königsherrlichkeit anbetend niederfallen sollten auf ihr Angesicht. Wohl mochte die strenge Drohung schon von vornherein gegeben sein mit Absehen auf die Juden, welche als jeder Bilderverehrung feindlich gesinnt bekannt waren. Auch die drei Freunde Daniels mußten als Oberbeamte der Landschaft Babel pflichtmäßig gegenwärtig sein. Daniel hingegen, der Vorsteher der gelehrten Priesterkaste, hatte ein direkt politisches Amt nicht zu repräsentieren, war daher nicht gegenwärtig, abgesehen davon, daß irgend ein anderer Grund ihn legal verhindert haben konnte.

Da werden Sadrach, Mesach und Abednego, welche dem Befehl der Anbetung nicht nachgekommen waren, von feindseligen Chaldäern, welche wohl längst schon diesen jüdischen Fremdlingen die hohe Stellung mißgönnten, vor Nebukadnezar verklagt. Dieser in grimmigem Zorne gegen die Übertreter seines Befehles läßt ihnen nochmals die Wahl, bei einem neuen Akt der Anbetung niederzuknien und seine Götter zu ehren, als deren Repräsentanten er sich erkennt mit seiner Reichsherrlichkeit in dem sie repräsentierende Bilde, oder, wenn sie sich abermals weigern, den Flammentod zu sterben. Mit fester ruhiger Würde verweigern die Anbeter Jehovahs dem menschlichen Herrn den Gehorsam, möge nun Jehovah es gefallen, sie zu retten oder den Märtyrertod ihnen zu bestimmen. Darob verzerrt sich des Königs Angesicht in äußerstem Grimme und er gebietet, den Ofen siebenmal stärker zu heizen, als man sonst pflegte. Die stärksten Männer seines Heeres müssen sie binden und in den Ofen werfen. Vor der furchtbaren Glut sterben die Exekutoren. Die drei Freunde fallen in die Tiefe des Ofens hinab.

Da blickt Nebukadnezar von ferne in die Feuersglut. O Wunder und Entsetzen! Er schaut die drei frei und froh in den Flammen

wandeln wie in einem Garten und bei ihnen einen — vierten, in dessen Atmosphäre gehüllt an ihnen die züngelnden Flammen und ihre Glut wie ein isolierter elektrischer Strom abgleiten. Nun gedenkt er wieder an den höchsten Gott, dessen Herrlichkeit wie ein blendender Blitz schon (Kap. 2) einmal ihm in sein Auge geleuchtet hatte, ohne aber seinen innern Menschen bleibend erleuchten zu können. Auf seinen Ruf gehen die „Diener des höchsten Gottes" aus den Flammen. Alles drängt sich um sie. Man prüft das Haar, das Kleid. Keine Spur von Versengtheit, von Brandgeruch. Sie kommen wie aus Jehovahs Rosengärtlein. Da hebt Nebukadnezar, überwältigt von der Majestät Jehovahs, an ihren Gott zu preisen vor allem Volk und gebietet, daß jeder, der ein unrechtes Wort redet gegen den Gott dieser Männer, in Stücke gehauen und sein Haus in einen Kothaufen verwandelt werden solle, und bestätigt sie aufs neue in ihrer hohen Stellung, Kap. 3.

4. Es folgt nun ein Ausschreiben Nebukadnezars, worin er all seinen Völkern mitteilt, wie Daniel ihm einen (neuen) Traum ausgelegt habe, den kein Weiser ihm deuten konnte, und wie dieser furchtbare Traum, zwölf Monate darnach, auch furchtbar sich erfüllte infolge seiner Selbstüberhebung nach so vielfacher Gnadenoffenbarung des allein großen Herrn und Gottes. Sieben Zeiten — ob Jahre oder, wie wahrscheinlicher, Monate, ist nicht gesagt — lebte er, von Lykomanie überfallen, wie ein Tier unter Tieren, Gras fressend, alle andere Speise, die seine Wächter ihm wohl anboten, verschmähend, ein Schrecken und Grauen seiner ganzen Umgebung. Darnach sei sein Verstand wiedergekehrt und er habe Gott die Ehre gegeben, die er sündlich vorher an sich gerissen, und sei von seinen Großen, die ihn natürlich beständig überwachten, wieder in seine Herrschaft eingesetzt worden. Und von da an ward ihm noch größere Machtherrlichkeit zu teil. Darum preise er nun auch öffentlich den großen herrlichen Gott im Himmel, vor dem alles auf Erden ein Nichts sei. V. 25—30 ist die erste Person verlassen, also der Briefstil, und in der dritten Person referiert, was geschah. Dann aber V. 31 gleichsam sich zurückversetzend in den Moment, wo der Ichgedanke in Nebukadnezar wieder auftauchte aus den Tiefen seines verhüllten Selbstbewußtseins, redet Nebukadnezar wieder in der ersten Person:

„Ich erhob meine Augen zum Himmel.“ Ein Tier, das Auge zur Erde gesenkt, sieben Zeiten. Da plötzlich wieder ein Mensch nach oben gerichtet. Ein herrliches tief ergreifendes Buß- und Glaubensbekenntnis! Kap. 4.

5. Von Nebukadnezars Zeit geht es weiter zu Belsazars Zeit. Über ihn sind die Ansichten geteilt. Ein Belsazar ist nachgewiesen in den Keilschriften. Es ist der Sohn des letzten Königs Babylons, Nabonnid, auf den der Perser folgte. „Belsazar, sein Sohn, hatte das Oberkommando in Babel“ (Hommel). Das „König“ in Kap. 5 bedeutet dann Mitregent. Und die Landestrauer nach Cyrus' Einzug in Babel in den Annalen Nabonnids galt nicht diesem, der nicht „starb“, vielmehr verbannt wurde nach Carmanien, sondern dem Tode des Sohnes Belsazar.

Nur steht Kap. 5 V. 11 das „dein Vater Nebukadnezar“ entgegen. Man müßte denn „ab“ in weiterem Sinn als „Ahn“ fassen und den Nabonnid mit Nebukadnezar durch Heirat verschwägert sein lassen. Beides ist möglich, aber nicht nachweisbar. Daher kann Belsazar ein öfter vorkommender Ehrenbeiname des Sohnes Nebukadnezars selbst sein, der Evilmerodach hieß und den Ehrennamen, wie so oft geschah, sich beilegte: „Bel, schütze den Fürsten,“ als er auf den Thron kam. Das ist mir wahrscheinlicher. Die „Königin“ 5, 10 wäre dann die Witwe des Nebukadnezar, die Daniel noch im Gedächtnis hatte. Und Kap. 6 würde nicht strenge Zeitfolge darstellen, was ganz gut geht.

Von diesem Belsazar wird hier seine Sünde gegen Jehovah und seine Bestrafung erzählt, wobei Daniels Weissagungs- und Deutungsgabe von neuem sich zeigt und er den König ganz als Sohn des Nebukadnezar behandelt, der Gottes Offenbarungen an diesen wissen könnte und doch verachtet habe, Kap. 5, 1—30.

6. Mit dem Satz: „Und Darius, der Meder, bekam das Königreich, da er 62 Jahre alt war“ muß durchaus nicht gesagt sein, daß sofort auf die Ermordung Belsazars (5, 30) der Meder Darius folgte. Das wäre der Sinn, wenn unter dem Belsazar der Sohn Nabonnids, des letzten Königs der babylonischen Dynastie, gemeint wäre, auf dessen Reich wirklich das medisch-persische Reich folgte. Ist aber, wie wir glauben, Nebukadnezars Sohn, Evilmerodach, unter diesem

cognomen „Belsazar" gemeint, so werden die Herrscher zwischen ihm und Darius dem Meder übergangen, weil für den Zweck des Buches gleichgültig, und sofort übergegangen zu der neuen, persischen Dynastie, unter welcher sich wieder etwas Wichtiges im Leben Daniels ereignete, was wert war, aufgezeichnet zu werden. Das ist Daniels Errettung aus der Löwengrube unter Darius, der auch Kyaxares II. hieß und den Ehrennamen Darius („Bezwinger" nach Herodot) als Titel hatte, wie z. B. Kambyses bei Esra Achaschverosch heißt, und Pseudosmerdis bei Ktesias Spendates, bei Justin Oropastes heißt, bei Esra aber Artachschasta, Beinamen, wie Pharao in Ägypten, Abimelech in Philistäa. Er war der Onkel des Cyrus, an dessen Statt Cyrus den Kriegszug gegen Babel führte, dessen Tochter Cyrus hatte, und der dem Cyrus Medien gab, während er selbst in schon höherem Alter König von Babel wurde, auf den dann Cyrus der Perser selbst folgte. Auch Äschylus in den „Persern" nennt als ersten Heeresfürsten einen Meder, als zweiten seinen Sohn, als dritten Cyrus. Xenophon sagt, daß bald nach der Eroberung Babels die eroberten Länder in Provinzen mit Statthaltern geteilt wurden, vgl. 6, 1. In einem von Eusebius, Armen. Chronik mitgeteilten Fragment des Abydenus aber heißt es, daß Cyrus den letzten König Babels gefangen nahm und ihm die Provinz Karmanien schenkte, worauf fortgefahren wird: Darius rex de regione depulit aliquantulum. Hier ist der geleugnete Darius genannt. Eine Verwechslung bei einem Schriftsteller, der die genaueste Kenntnis von der Regierung eines medischen Königs über Babylon beweist, zwischen diesem und dem Darius Hystaspis würde in der Zeit der Makkabäer, der man dies Buch zuteilt, nicht denkbar sein.

Der Inhalt des sechsten Kapitels ist einfach und bekannt. Daniel in der Löwengrube.

B. Zweiter Teil, Kap. 7—12.

1. In einem Traumgesicht, mit welchem in das erste Jahr des Belsazar zurückgegriffen wird, was beweist, daß das Buch Daniels wirklich in Geschichts- und Gesichtsteil als sachlich in dieser Weise eingeteilt werden will, und das Daniel sofort seiner Summe nach niederschrieb, wie ausdrücklich bezeugt wird, schaut Daniel die gleichen Weltreiche, die Nebukadnezar Kap. 2 geschaut

hatte, nun selbst, nicht aber wie dieser unter dem Symbol einer Menschengestalt aus Metallen, sondern von vier Tiergestalten, welche aus dem Weltmeer, dem Symbol der Völkerwelt, sich erheben. Das erste ist das chaldäische, das zweite das medo-persische mit drei Rippen im Maul, die es an sich gerissen, d. h. dem lydischen, ägyptischen, babylonischen Reich. Das dritte ist das griechisch-macedonische, denn es gab nie ein medisches und persisches Reich nacheinander. Stets sind beide als eins behandelt. Dann muß aber das griechische Reich das dritte, nicht das vierte (Delitzsch) sein und das vierte ist das römische (das Delitzsch ganz fehlen läßt). Die Zeichnung dieses vierten entspricht ganz genau dem Charakter des römischen Reiches.

Die zehn Hörner entsprechen den zehn Zehen in Kap. 2. Roms Weltreich läuft aus in zehn Reiche. Zwischen ihnen kommt eine elfte Macht heraus und unterwirft sich dreien von den zehn. Dies kleine Horn wird mächtiger als die andern und überwindet die Gemeinde Gottes. Aber der Alte der Tage stürzt diese Wechtmacht und rettet die Gemeinde, indem er dem in den Wolken kommenden Menschensohn alle Gewalt giebt. Das ist der Antichrist, 2. Thess. 2 und Offenbarung Kap. 13 und 19. Delitzsch und andere fassen dies Horn als identisch mit dem in 8, 9 ff.; 9, 26 und 12 erwähnten, nämlich als Antiochus Epiphanes und daher auch das vierte Reich als das Alexanders. Das zweite dann als medisch, das dritte als persisch. Das römische liegt nach ihnen nicht im Gesichtskreis. Das alles ist falsch. Denn a) 8, 8 ff. geht Antiochus aus dem dritten Reich hervor, weil der Ziegenbock mit den vier Hörnern aus dem zerbrochenen einen Horn dem Pardel Kap. 7, 6 mit vier Köpfen entspricht. Der Ziegenbock aber ist offenbar Alexanders des Großen Macht. b) 8, 9 geht das kleine Horn zwischen den vieren hervor. Dagegen 7, 8 aus den zehn Hörnern und reißt drei aus, wovon 9, 8 ff. nichts steht. Beide sind also total verschieden. c) Ein besonderes medisches Reich gab es nicht. Nur ein medopersisches. Rom lag thatsächlich schon damals im Gesichtskreis als aufstrebende Macht, Kap. 7.

2. Nun folgt ein Gesicht Daniels aus dem dritten Jahre desselben Belsazar in dem Schlosse Susan in der Landschaft Elam am

Flusse Ulai (Eulaios). Er schaut die persische Weltmacht unter dem Bild eines Widders, die aufstrebende griechische unter dem eines Ziegenbocks. Der einhörnige Ziegenbock siegt und bekommt vier Hörner, die vier Reiche der vier Feldherrn Alexanders nach der Schlacht von Ipsus 301, wo sie Antigonus niederwarfen, der sich über sie erhoben: das macedonische im Westen, das syrische im Osten, das ägyptische im Süden, das thracische im Norden. Das kleine Horn, aus einem der vier wachsend, das das heilige Volk bis zur Einstellung der Morgen- und Abendopfer und Verstörung des Heiligtums unterdrückt, ist Antiochus Epiphanes. Die 6 Jahre 3 Monate 20 Tage umfassende Zeit der 2300 Abend-Morgen genau nachzuweisen, fehlen die historischen Mittel. Die Zeit des Aufhörens des Opfers in der Bedrängnis war 3 Monate 10 Tage. Vgl. 1. Makk. 1, 57 und 4, 52. Die ganze Bedrängnis bis zum Tod des Antiochus dauerte vom 143. Jahr des syrischen Reichs bis in das 149te. Vgl. 1. Makk. 1, 21 und 6, 16 bis Kap. 8.

3. Ein Gesicht Daniels aus dem ersten Jahr Darius' des Meders (Kap. 9, 1). Daniel sinnt noch über die 70 Jahre nach, welche nach Jeremia Kap. 25 das Exil dauern sollte, und fleht um Vergebung und um das Ende des göttlichen Zornes über Zion. Darauf erscheint ihm Gabriel und eröffnet ihm 9, 24 ff., daß die von den Propheten geweissagte herrliche Wiederherstellung Israels erst nach 70 Siebenten, d. h. Jahrwochen = 490 Jahren, erfolgen werde. Da wird der Macht der Sünden gewehrt, kommt die Herrschaft der Gerechtigkeit, die Erfüllung der Verheißung und die Salbung eines Allerheiligsten. Diese Zeit wird geteilt in 7 + 62 + 1 Woche (jede sieben Jahre umfassend). Von dem Zeitpunkt an, wo der Befehl zum Wiederaufbau Jerusalems ergeht (im 20. Jahr des Artax. Longimanus, Neh. 2, 1 ff.) bis auf den maschiach nagid, den fürstlichen Gesalbten d. h. Christus, eine Zeit, welche 7 + 62 Jahrwochen umfaßt, wird Jerusalem unter Bedrängnis gebaut werden.

Das 20. Jahr des Artaxerxes Longimanus ist nach Ptolemäus, dem um 150 n. Chr. lebenden Astronomen, das Jahr 445 v. Chr. Christus aber starb nach Luk. 3, 1 im 18. Jahr des Kaisers Tiberius nach dreijährigem Lehramt, also 32 n. Chr. 445 Jahre bis Christus

und 32 Jahre = 477 Jahre. Das sind nur 6 Jahre weniger als nach Daniels Wochen: 69 Jahrwochen × 7 Jahre = 483 Jahre. Dabei ist es fraglich, ob Artaxerxes erst 465 anfing zu regieren. Jedenfalls trifft Daniel fast genau mit Christi Erscheinung zusammen. Wenn aber die Meinung anderer richtig ist, daß 475 schon Longimanus anfing zu regieren und Christus im 15. Jahr des Tiberius starb, so treffen Daniel und die Erfüllung genau zusammen. Aber der maschiach (nagid) wird gewaltsam ausgerottet (Kreuzigung), kein Rest von Anhängern bleibt bei ihm („er hat niemand" auf seiner Seite). Das Volk eines kommenden Fürsten (des römischen Titus) wird Stadt und Tempel verwüsten (70 n. Chr.) und es beginnt eine Zeit der Verwüstungen (Luk. 21, 24).

Mit V. 27 scheint das Thun des Antichrist in perspektivischer Weise sofort an das Strafgericht 70 n. Chr. angeschlossen, dessen Folgen für das Volk der Juden seit 2000 Jahren fortgehen und welche, weil nichts Neues bringend, nicht weiter beachtet sind. Wogegen der aus dem römischen Weltreich am letzten Ende hervorgehende Antichrist V. 27 geschildert wird als der, welcher ähnlich wie der aus dem griechischen dritten Weltreich hervorgehende als Verwüster des Heiligtums schalten wird, d. h. des christlichen Israel der Endzeit, bis auch über diesen Verwüster die gottbeschlossene Vernichtung kommt (Offenb. 19). Es wird das Wüten gegen das Volk Gottes am Ende hier in alttestamentlichen Formen gemalt, als Beseitigung der Opfer, d. h. des Gottesdienstes, Kap. 9.

4. Nun folgt ein Gesicht Daniels aus dem dritten Jahr des Cyrus. Dies schaut er am Tigris nach dreiwöchentlichem Fasten. Gabriel giebt ihm Aufschluß über den näheren Verlauf der Geschichte seines Volkes. Die Einleitung dazu Kap. 10. Von Kap. 11, 2 bis Kap. 12 kommen Aufschlüsse über Israels Geschichte von der Gegenwart bis zu dem Auftreten jenes Epiphanes. Von Cyrus aus wird der Gang bis zu Xerxes Zug gegen die Griechen gezeichnet, dann aber sofort auf Alexander als Hauptfigur übergegangen und seines Reiches Verfall und werden die Komplikationen seiner Epigonen im Norden und Süden (Syrien und Ägypten) vorgeführt, 11, 6—20. Dann kommt Antiochus Epiphanes auf V. 21, der schließlich auch das Bundesvolk angreift (170 v. Chr.) und nach vereiteltem Zug

nach Ägypten seine Wut ausläßt an dem Tempel, auch den Greuel eines Götzenaltars auf den Brandopferaltar darin setzt, V. 30. 31, viele Juden abfällig macht, während andere treu bleiben und eine kleine Hilfe zuletzt V. 32—34 erhalten (Makkabäer?), aber auch noch gesichtet werden (V. 35). Zu V. 30—35 vgl. 1. Makk. 1, 55; 1, 53—54. 60; Kap. 2; 1, 61—66. Aber selbst Gott lästert Epiphanes, achtet auch der heidnischen Götter nicht, nur den Gott der Stärke, den römischen Juppiter. Am Ende kommt sein letzter Kriegszug nach Ägypten, auf dem er siegt (V. 40—43), bis ihn ein Kriegsgeschrei abruft und er im heiligen Lande seinen Untergang findet, V. 44. 45. Israel wird in dieser letzten Drangsal errettet. Das letzte Ende aber wird sein eine allgemeine Auferstehung, 12, 1—4. Die Zeit des Endes der Trübsal wird Daniel im Einklang mit 7, 25 und 9, 27 als in Ablauf von $3\frac{1}{2}$ Jahren angegeben. Das weist bis an das Ende der Tage. Dann folgt der Schluß in Form einer Privatermahnung an Daniel 12. 13 und wird sein nahes Ende angedeutet. M. Deinzer sagt treffend: „Der Schluß zeigt noch einmal recht deutlich den sozusagen privaten Charakter der dem Daniel geschehenen Offenbarungen.“ Daniel war kein Prophet von Amt. Daher auch sein Buch nicht unter die amtlichen Propheten (Josua-Maleachi) eingereiht ist, sondern unter die ἄλλα βιβλία, die Kethubim. Sein Buch ist die Grundlage der neutestamentlichen Apokalypse, welche Daniels prophetische Gesichte vom Ende erweitert und vollendet. Für die alttestamentliche nachexilische Gemeinde war die Entwicklung bis Antiochus, dem alttestamentlichen Antichrist, vor allem wichtig. Daher diese auch bis ins Einzelne offenbart wird, damit die furchtbarste Stunde der Finsternis über Gottes Volk im Alten Testament nicht über das Vermögen der Gläubigen dieser Zeit gehe. An keinem Kapitel hat man sich mehr gestoßen, als an dem elften Kapitel Daniels. Aber wer kann Gott vorschreiben, wie viel er zum Besten der Seinen enthüllen darf? Die Gemeinde des Alten Testaments in den Makkabäer-Zeiten hat sich an diesen Kapiteln aufgerichtet und durch den Trost von Kap. 11—12 den Sieg behalten mit dem Wort: „Es muß also gehen, auf daß die Schrift erfüllet werde.“ Zur näheren Erklärung Daniels empfiehlt sich vor allem Keils und Kliefoths Kommentar, sowie Füllers Daniel.

C. Seine Echtheit. Sie wird heutzutage fast einstimmig von den Kritikern bestritten. Ein Jude der Makkabäerzeit soll der Verfasser sein mit ex eventu gebildeten, auf Daniel falsifizierten Prädiktionen, um seine Zeitgenossen zu trösten. Der Christenfeind Porphyrius ist der erste Urheber dieser von allen „gläubigen Fachtheologen" für nötig gehaltenen Ansicht. Die Gründe für die Skepsis sind die gleichen, wie vor 100—70 Jahren. Damals wurde die altrationalistische Skepsis von Hävernick und Hengstenberg siegreich geworfen. Heute tritt sie mit den alten verbrauchten Gründen von neuem auf, wobei nicht alle negativen Instanzen von jedem geltend gemacht werden. Welches sind diese Gründe gegen die Echtheit? 1. Das Buch ist keine Einheit. Aber die Teile hängen in der That innerlich zusammen und beziehen sich aufeinander. Vgl. 3, 12 mit 2, 49; 5, 11 mit 2, 48; 5, 18 ff. mit 4, 22 ff.; 6, 1 mit 5, 30; 9, 21 mit 8, 15 ff.; 10, 12 mit 9, 23. Obgleich nicht in einer Sprache geschrieben (2, 4—7, 28 in aramäischer Sprache), so sind doch alle Bestandteile durch gleiche schriftstellerische Eigentümlichkeit verbunden, vgl. Kap. 2. 7. 8. Besonders 2, 28; 4, 2. 7. 10 mit 7, 1. 2. 15; 5, 6. 9 mit 7, 28; 4, 16; 5, 6. 10 mit 7, 28; 3, 4. 7. 31; 5, 19; 6, 26; 7, 14 und die gleichen lobenden Erwähnungen Daniels 2, 26; 4, 5. 16; 10, 1 und 4, 15; 5, 11; 9, 23; 10, 11. 19.

Die Annahme verschiedener Verfasser ist widerlegt bei Bleek, Theol. Zeitschrift S. 242 ff.; Hengstenberg, Beiträge I S. 64 ff. Hävernick, Einleitung II S. 443 f. Selbst bei de Wette, Einleitung[6] § 319. Auch die erkennen zum Teil die Einheit an, welche die einheitliche Abfassung bezweifeln, wie Kranichfeld, oder die durch einen anderen „Daniels Memoiren" zu unserem Buch zusammengestellt sein lassen, wie Herbst und Reusch, oder die wie Köhler Kap. 7—12 Daniels Aufzeichnungen sein lassen, denen dann ein Späterer Kap. 1—6 vorgesetzt habe. Aber dagegen hat Zöckler mit Recht darauf hingewiesen, daß das Buch formell wie materiell den Eindruck planvoller Einheit macht und als Werk aus einem Guß erscheint (Zöckler S. 17). Gegen Köhler gilt besonders auch noch de Wettes Bemerkung: „Daß Kap. 7—12 Daniel in erster Person redet, ist dem Inhalt angemessen, und daß von Kap. 3—6 eine abweichende

Recension entstand, läßt sich ebenfalls aus dem Inhalt erklären." Unerklärlich aber bleibt nach dieser Hypothese, warum dann Kap. 7 chaldäisch geschrieben ist. Vgl. die Wichtigkeit davon in unserer Inhaltsreproduktion! Vgl. zur dritten Person in Kap. 1—6 Hosea 1—3; Jes. 7, 20; Amos Kap. 8. Das Buch ist eine Einheit und als solche von einem Verfasser. Daß dieser aber Daniel ist, dafür bürgt das wichtigste Zeugnis für jedes Buch, nämlich das Selbstzeugnis in Teil II.

2. Die Nichtaufnahme unter die nebiim. Aber diese entspricht völlig der Stellung Daniels zur Theokratie. Er war Staatsbeamter, nicht Prophet von Amts wegen wie die nebiim. Er hatte nur das donum, nicht das munus propheticum. Vgl. Hengstenberg, Beiträge I, S. 23 ff.; Auberlen, S. 33 f.; Delitzsch, S. 272; Kliefoth S. 46 ff.

3. Die Nichterwähnung bei Sirach Kap. 49. Aber auch Esra, Mardochai sind nicht genannt. Aufgewogen wird das durch das Zeugnis Hesekiels 14, 14. 20; 28, 3, das man vergebens zu beseitigen sucht.

4. Die aramäische Sprache. Aber Daniel konnte aramäisch so gut schreiben, wie hebräisch. Der Übergang in jenes war durch die Antwort der Magier veranlaßt, die er nach ihrer Sprache wörtlich mitteilen wollte. Er blieb dann in dieser Sprache, weil er in diesem Teil, wo er mit den Weltreichen zu thun hatte, auch die Weltsprache anwenden wollte, während er von Kap. 8 an specielle Aufschlüsse für sein Volk erhielt, weshalb er die heilige Sprache Israels wählte. Ferner: „das Aramith ist westaramäisch!" Aber kennen Nöldeke, Meinhold und Strack die Gestalt, welche die ostaramäische Sprache zu Daniels Zeit schon im Mund der Juden angenommen hatte? Wo sind die sprachgeschichtlichen Grundlagen? Hävernick und Keil, genau so gelehrt wie diese, erklären, daß Daniels Sprache völlig hineinpaßt in das sechste Jahrhundert.

Ebenso steht es mit der Behauptung, das Hebräisch weise in eine weit spätere Zeit. Die paar Beispiele für diese Behauptung sind ganz unzulänglich. Vgl. dagegen Häv. und Keil! Letzterer

sehr ausführliche Erörterungen bietend über die sprachliche Seite in Einleitung[3] S. 418 ff.

5. „Etwa fünfzehn Wörter sind sicher persischen Ursprungs." Aber der Verkehr war damals schon sehr groß. Und persische Bestandteile hatte das Aramith schon zu Daniels Zeit. Vgl. Hengstenberg und Hävernick dazu!

6. „Auch griechische Wörter finden sich." Die Berührungen mit Griechenland waren damals schon da und ihr Umfang ist über den Horizont des Wissens dieser Gelehrten. Und konnten nicht auch die Griechen diese Worte aus dem Orient überkommen haben? Wer bringt Licht in jene alte Zeit?

7. „Nebukadnezar bei Daniel!" Aber auch Esra hat es. Und Jeremia hat Nebukadrezar und Nebukadnezar, 27, 6—29, 3. Man schrieb eben beides.

8. „Belsazar ist keine genaue Wiedergabe des babylonischen Wortes." Nun Nebukadnezar auch nicht von dem Nabu-ku-dur-ri-uçur. Die Konsonanten sind doch darin.

9. Das Beltsazar! Darüber schon in unserer Inhaltsreproduktion.

10. Die „Chaldäer" von den „Gelehrten" 2, 2. 4. Vgl. ebenso unseren Inhalt.

11. „Darius der Meder Kap. 6 existierte nicht." Er existierte nach Xenophons Kyropädie doch. Und Gesenius erkennt das als gültig an. Vgl. vorne unsere Inhaltsreproduktion!

12. „Das dritte Jahr Jojakims stimmt nicht." Vgl. Inhaltsangabe und meinen „Pseudodaniel" S. 32—34.

13. „Die Visionen unterscheiden sich von den andern Weissagungen des Alten Testaments." Aber nicht von denen der Apokalypse. Und in Hesekiel sind Anklänge, sowie in Sacharja. Wenn es nun Gott so gefiel? Man vergleiche die ausführlichen Darlegungen bei Hengstenbergs Daniel, bei Keils Daniel, sowie meinem „Rätsel" II, 1 S. 204—223. Dann vortreffliche gelehrte Einzeluntersuchungen in Keil, Einleitung[3] S. 412—434, welche gegen alle Angriffe noch ausreichen. Dazu aber kommen noch positive Gründe für die Echtheit.

1. Das direkte Selbstzeugnis im zweiten Teil, das wegen der Einheit des Buches auch auf den ersten Teil sich bezieht, ist allein maßgebend. Vgl. unsere principiellen methodisch-kritischen Ausführungen bei dem Pentateuch.

2. Einzelheiten.

a) Dan. 8, 2 steht bei Susa „Provinz Elam". Aber um 160 hieß die Provinz Susiana, nicht mehr „Elam". Dies war der frühere Name.

b) Der Kanon war zu Esras Zeit geschlossen, jedenfalls aber in der Makkabäerzeit. Vgl. unsere Geschichte des Kanon. Nicht einmal Sirach fand mehr Aufnahme. Wie viel weniger dies Buch, falls es um 160 entstanden wäre.

c) Baruch lehnt sich an dies Buch an.

d) Nach Josephus Ant. XI, 8, 4 ff. wurde Alexander dem Großen das Buch Daniel um 300 vorgelegt, worauf er die Juden begünstigte. Bertheau hält diese Nachricht für glaubwürdig.

e) Das Buch steht in der LXX. Diese aber ist schon vor den Makkabäerzeiten abgeschlossen. So auch Delitzsch.

f) Kap. 12, 2 wäre die Totenauferstehung zur Zeit der Makkabäer eine lächerliche Fiktion, sofort durch die Thatsache widerlegt.

g) Das Buch wäre ein grober Schwindel, ein vaticinium post ev. oder in eventu. Eine wissentliche Fälschung. Vgl. dazu 5. Mose 18, 20! Reuß nennt es ehrlich einen „litterarischen Betrug", von seinem Standpunkt aus ganz korrekt.

h) Und zu diesem Buch hätte Christus sich bekannt! Matth. 24, 15, wo er das Buch als des Propheten Daniel Buch citiert und die Seinen auf diese Autorität achten heißt. Auch ruhen seine eigenen Lehren von seiner Parusie auf ihm. Vgl. Matth. 10, 23; 16, 27 f.; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 64. Und die Lehre der Apostel 1. Petr. 1, 10 ff.; 2. Thess. 2, 3; 1. Kor. 6, 2; Hebr. 11, 33 f.

Das Buch Ruth (רות).

§ 88. Inhalt und Zweck.

Dies Büchlein enthält die Geschichte der Moabitin Ruth, welche die Ahnfrau des Königs David wurde. Es soll die Vorgeschichte des Hauses David berichten, soweit sie noch nicht in den übrigen Geschichtsbüchern enthalten war, vgl. 4, 18—22. Dies wird in einfacher, anschaulicher und lieblicher Weise erzählt. Den Schluß macht die Genealogie des Geschlechtes Perez bis auf David, Kap. 1—4. Diese Genealogie 4, 18—22 ist nicht vollständig, da sie von Perez, dem Sohn Judas, bis David nur zehn Glieder nennt, während der Zeitraum etwa 850 Jahre ausmacht. Dies ist aber kein Zeichen der Lückenhaftigkeit der Data, wie Eichhorn und Rosenmüller meinen, sondern hat seinen Grund lediglich darin, daß lediglich die Hauptpersonen der Ahnen Davids genannt werden wollten, wie es oft in solchen Genealogien geschah. Vgl. Winer, Bibl. R.-W. II, 517. So dient das Büchlein zur Ergänzung der Samuelsbücher und wurde daher und zugleich darum, weil die Geschichte in die Richterzeit fällt, 1, 1, in der LXX hinter das Buch der Richter gestellt, wo es in dem hebräischen Kanon nie stand. Es sollte zugleich aus ihm erhellen, wie eine geborne Heidin aus dem feindlichen Moabitervolk um ihres Glaubens an den Gott Israels willen gewürdigt wurde, Stammmutter des großen Königs Israels zu werden, 1, 16; 2, 11. 12.

Die Geschichte trägt die einfache Wahrheit an der Stirn. Bertheau behauptet die Erdichtung aus völlig nichtigen Gründen. Der Widerspruch zwischen 1, 21 und 4, 3 ff. ist Einbildung. Die Bedeutsamkeit der Namen ist auch sonst den alten Hebräern eigen und gerade das „Ruth" hat keine solche. Von Erzeugnis „gelehrter Forschung" kann keine Rede sein. Alles das sind eingetragene Einfälle der Kritiker.

§ 89. Zeit und Verfasser.

Die Zeit fällt ca. 100 Jahre vor David. Alles weitere ist bloße Vermutung. Daß 4, 7 alte Sitten aus Ruths Zeit erklärt, beweist, daß zwischen der Geschichte und dem Buch wenigstens 150

Jahre verstrichen waren. Dasselbe kann nicht vor dem Höhepunkt der Regierung Davids entstanden sein. David hatte für den Erzähler schon volle theokratische Bedeutung nach der Stammliste. Die angeblichen Aramaismen sind Überreste der alten Sprachgestalt oder der vulgären Umgangssprache der Richterzeit entnommen, welche nicht identisch mit der heiligen Schriftsprache war. Es ist daher ganz unnötig, dies Buch in oder nach dem Exil zu setzen, wie Bertheau. Vgl. genaueres in Keil, Einleitung[3] S. 437—438. In und nach der Zeit des Exils hielt man diese gemischten Ehen für unerlaubt. Vgl. Esra 9, 1 ff.; Neh. 13, 1 ff. Über den Verfasser läßt sich nichts sagen. Er ist der Schreibweise nach nicht identisch mit dem des Richterbuches oder der Samuelsbücher.

Die Bücher der Chronik (דִּבְרֵי הַיָּמִים).

§ 90. Name. Einteilung. Inhalt.

1. Sie heißen Buch der „Zeitereignisse" und wurden von den alexandrinischen Übersetzern in LXX in zwei Bücher zerlegt unter dem Titel: *Παραλειπόμενα*, d. h. entweder Übergangenes (nämlich in den Königsbüchern) oder Übriggelassenes, geschichtliche Überreste, die hier gesammelt sind.

2. Sie zerfallen in vier Teile. a) Genealogien mit eingestreuten Notizen geschichtlicher Art, geographische und topographische Listen, 1. Chron. 1—9.

b) Regierungsgeschichte Davids, 1. Chron. 10—29;

c) Geschichte der Regierung Salomos, 2. Chron. 1—19;

d) Geschichte der nachsalomonischen Könige aus dem Reich Juda bis zum Exil mit besonderer Rücksicht auf Zustand und Schicksal des Jahvekultus, 2. Chron. 11—36.

Nach Aufstellung der Genealogien von Adam, Japheth, Ham, Sem, Abraham, Ismael, Isaak 1, 1—34, der Nachkommen Esaus, der Könige und Phylarchen Edoms V. 35—54, der Söhne Jakobs und Judas bis David 2, 1—54, der Söhne Davids und Salomos oder der Könige von Juda und ihrer Nachkommen bis auf die Enkel Serubabels 3, 1—21, mit späterem genealogischem

Bruchstück V. 21—24, sowie Fragmenten von anderen Nachkommen Judas und alten historischen Notizen 4, 1—23, dann nach genealogischen Registern von Simeon, Ruben, Gad, Halbmanasse nebst Wohnsitzen und Schicksalen einzelner Geschlechter derselben 4, 24—5, 26, ferner nach Aufzählung der Söhne Levis und speciell der Nachkommen Aarons bis auf den in das Exil gewanderten Jozadak nebst anderen Bruchstücken levitischer Genealogien und Verzeichnis der Levitenstädte 5, 27—6, 66 folgen noch genealogische Fragmente von Nachkommen Isaschars, Benjamins, Naphtalis, Manasses, Assers, zum Teil unter Angabe ihrer streitbaren Männer und verbunden mit historischen Notizen 7, 1—8, 28. Sodann kommt die Genealogie Sauls und seiner Nachkommen aus der Linie Jonathan 8, 29—40, das Verzeichnis einzelner früher in Jerusalem wohnender Geschlechter 9, 1—34 und das wiederholte Geschlechtsregister Sauls V. 35—44, um nun nach Rettung dieser genealogischen Überreste, die dem Verfasser noch zu Gebote standen und als Schriftgelehrten ein ehrwürdiger litterarischer Schatz waren, den er nicht der Vergessenheit anheimfallen lassen wollte, auf die Hauptsache zu kommen, die ihm am Herzen lag, auf die Geschichte Davids, vor der als Einleitung in Kap. 10 der ihm freie Bahn machende von Gott verfügte Tod des bisherigen Königs Saul und Jonathans seines Sohnes vorausberichtet wird. Aus ihr ist die ganze Geschichte der Verfolgung durch Saul, seiner sieben Jahre in Hebron als König, sowie aus seiner Regierung in Jerusalem die Leidenskette, die sich als Strafe an seine Versündigung mit Bathseba anschloß, die Empörung seiner Söhne (2. Sam. 11—20) und noch anderes auf Saul und Davids Privatleben Bezügliche (2. Sam. 9 und 21, 1—14; dann 2. Sam. 22 und 23, 1—7) weggelassen, weil es schon in den Samuelsbüchern hinreichend vorlag. Dafür beschäftigen den priesterlichen Verfasser in eingehender Weise die vielen Verdienste Davids in seinen Vorbereitungen für den Tempelbau und dessen letzte Anordnungen, 1. Chron. 22—29, und ergänzen so die Geschichte des Samuelswerkes auf das beste. Die Geschichte Salomos ist ebenso um vieles verkürzt gegenüber dem, was das Königswerk bietet in 1. Kön. 1—2; 3, 1; 7, 1—12; 11, 1—40. Dagegen ist die Geschichte des Reiches Juda, auf welche der nach-

exilische Verfasser, für den Israel nun nur noch in dem Stamm Juda vorhanden war, sich beschränkt, sehr erweitert durch Mitteilung vieler in den Büchern der Könige übergangener Thatsachen, für welche ihm noch die gleichen Quellen zu Gebote standen, die auch der exilische Verfasser der Königsbücher benutzt hatte und welche nach dem Chronisten verloren gingen.

So will der Verfasser durch ausgewählte Züge aus Davids und andrer frommer Könige Judas Leben den Eifer der nachexilischen Gemeinde für Jehovahs Gesetz und Gottesdienst erwecken, aber auch den Lohn Gottes, den die Frömmigkeit hat, vor Augen stellen und das Gegenteil davon als dunkles Gegenstück zeigen. Daher verweilt er schon in dem genealogischen Teil Kap. 1—9 des ersten Buches mit besonderer Vorliebe bei dem Königtum und Priestertum Judas und Levis, um sodann ganz den Lichtseiten der Geschichte Davids sich zuzuwenden und auch im Reiche Juda die Bemühungen der Könige und Priester für Gesetz und Kultus hervortreten zu lassen.

Es ist eine Thorheit, welche die Schule Wellhausens aufgebracht hat, allerdings nach Vorgang des alten Rationalismus, wenn sie dem Verfasser das Concept vorschreiben wollte, im Sinn einer modernen allseitigen objektiven (etwa Ranke'schen) Geschichtsdarstellung, und ihm das Recht bestritt, nach eigenem Concept sich seinen Stoff gemäß seiner schriftstellerischen Absicht auszuwählen, wie dieses Recht auch ein Thukydides für sich in Anspruch nahm, der von seiner Darstellung alles für seinen Zweck Unerhebliche ausschloß, mochte es auch an sich bedeutend sein. Mit dieser Auswahl des Stoffes tritt in der Chronik allerdings die Geschichte nur nach einer Seite ins Licht, während die Königsbücher sie allseitiger behandeln. Aber nimmermehr liegt darin eine priesterliche „Fälschung", eine subjektive „Übermalung" des geschichtlichen Thatbestandes. Der Erzähler erzählt eine Auswahl, er erzählt sie aber gewissenhaft so, wie er sie in seinen reichen uralten von ihm genannten Quellen findet, nicht in Parteitendenz sie umgestaltend und fälschend, wie man ihm schuld geben möchte.

In seiner Oberflächlichkeit erklärt Wellhausen, der Geschichtsdichter, nicht aber Geschichtsforscher, Kap. 1—9 in 1. Chron. (Prol. S. 217 ff.) für wertlos zu einer Geschichte Israels. Der Verfasser trage seine Zeitverhältnisse fälschlich in die davidische Zeit zurück.

Das „Kostüm der alten Zeit" sei hinzugedichtet. In Kap. 4, 9—10. 22. 39—43; 5, 8—10. 18. 22 ꝛc. sieht er „verwitterte, irgendwo aufgelesene wunderliche Nachrichten" oder wohl gar „reine Erdichtungen". Dr. Öttli in seinem sehr brauchbaren kurzen Chronikkommentar tritt hier in sehr anerkennenswerter Weise diesen und anderen Verdächtigungen des Chronisten fest entgegen. Ebenso dem Geschwätz Wellhausens, daß in 1. Chron. Kap. 22—27 nichts als ein „abschreckendes Beispiel der statistischen Phantasie der Juden" sich finde und er es gar nicht fertig bringe, diese Kapitel nur zu lesen. Öttli sagt, daß er das fertig gebracht und viel darin gefunden habe. Daß Abschreibfehler in Chronik, besonders in den Zahlen, vorkommen und viele Andeutungen in Kap. 1—9 besonders für uns dunkel bleiben, ist wahr, aber auch begreiflich. Vgl. die ausführliche Reproduktion und Besprechung des Inhalts von 1. und 2. Chron. in Rätsels Lösung II, 1 (zur Widerlegung der Kritik) S. 160—193. Hier müssen wir auf näheres verzichten. Zu dem Plan und Zweck des Chronisten gegenüber den übrigen historischen Büchern, vor allem der Bücher Samuelis und Könige, vgl. die trefflichen und ausführlichen Erörterungen bei Keil, Einleitung[3] S. 449 ff.

§ 91. Zeit und Verfasser.

Das Chronikwerk schließt 2. Chron. 36, 22 f. damit, daß Cyrus im ersten Regierungsjahr den Juden die Rückkehr in ihr Vaterland gestattete, 536 v. Chr., und führt den Stammbaum des Serubabel 1. Chron. 3, 19—21 bis auf seine Enkel herab. Mithin kann dasselbe vor Esras Zeit nicht entstanden sein. Damit stimmt die Gleichheit des Schlusses der Chronik und des Anfanges des Esrabuches (2. Chron. 36, 22—23 mit Esra 1, 1—3[a]). Daß der Anfang von Esra aus dem Schluß von Chronika reproduziert ist, also das Chronikbuch vor dem Buch Esra entstand und das Esrabuch durch diese freie Wiederholung des Chronikschlusses als Fortsetzung jenes hingestellt sein wollte, erhellt daraus, daß das Esrabuch sofort mit „und im ersten Jahre" beginnt, somit sich als Fortsetzung eines Vorausgehenden giebt, wie Gesenius im thes. II, S. 395 sagt: copula etiam collocatur ab initio nonnullorum librorum, Exod. 1, 1; 1. Reg. 1, 1; Esra 1, 1, in quibus antecedentium

librorum historiae continuantur. Dagegen schließt sich in 2. Chron. der Vers 22 mit dem „und" auf das engste an das Vorausgehende an, während das „und" bei Esra 1, 1 sinnlos wäre, falls Esra vor Chronika geschrieben wäre. Die Auskunft der Kritiker, die überhaupt dies „und" in Esra 1, 1 beachten, daß ein Abschreibfehler der Späteren diesen V. 1 aus dem Schluß von Chronik verbrochen habe, trägt die Verlegenheit der Tendenz an der Stirn.

In die Zeit Esras aber führt auch die Rechnung nach persischen Dariken, 1. Chron. 29, 7.

Freilich will man jene Serubabelgenealogie bis in die Zeit Alexanders herabreichend erklären oder gar bis 270 v. Chr. Aber man erlaubt sich da Kap. 3, V. 21 von „Kinder Rephajas" an alle die folgenden Namen als Descendenten der vorher genannten Enkel Serubabels aufzufassen, während die ganz andere Ausdrucksweise, nämlich „die Kinder Rephajas" 2c., ohne daß Rephaja vorher als Nachkomme Hananjas und der vorausgehenden erklärt wäre, deutlich zeigt, daß mit diesen Söhnen Rephajas und den weiteren eine ganz neue Linie, wie mit den weiteren auch neue Linien, angedeutet werden wollen, welche als Exulanten zurückgekehrt waren, aber nicht von Serubabel stammten. Mit „die Söhne Rephajas" wäre ein ganz neuer Vers zu beginnen. Der Text ist hier ganz klar gegen die Negation. Über Nehemia 12, 11 werden wir später reden. Daß der Verfasser von Nehemia auch der von Chronik war, ist irrig. Ebenso reden wir von den „ehrenden Prädikaten" in Esra später, die Esras Autorschaft von Chronika-Esra durchaus nicht aufheben. Daß aber die Dariken auf das Ende der Perserzeit hinweisen, ist ein Irrtum. Persisches Geld hatten die Juden allezeit zur Zeit des persischen Reiches, auch zur Zeit Esras. Mit dem Ende der Perserzeit kam griechisches Geld auf unter Alexander.

Daß aber die Chronik samt Esra-Nehemia nicht den früheren Geschichtsbüchern angereiht wurden, kommt nicht daher, daß jene erst in der Zeit nach Maleachi und dem Abschluß des Kanon entstanden, wenn auch auf Grund Esranisch-Nehemianischer Aufzeichnungen, wie noch Deinzer meint, sondern daher, daß eben diese drei Schriften keine von Propheten geschriebenen waren, wie Josua bis Könige, sondern nur von Schriftgelehrten, die unter Approbation Maleachis

aufgenommen wurden in den nichtprophetischen dritten Teil des Kanon. Die übrigen Gründe für die Abfassung im macedonischen Zeitalter oder noch später sind später von de Wette selbst meist aufgegeben worden und ausführlich widerlegt in Keil, Apol. Vers. zu Chron. S. 17 ff. und Hävernick S. 274 ff. Die Hypothese der neueren und Deinzers aber, daß Chronika, Esra und Nehemia ein längere Zeit nach Nehemia von einem Redaktor zusammengestelltes einheitliches Geschichtswerk sei (vgl. schon den spätern de Wette und Schrader) ist eben eine Hypothese, der die Evidenz fehlt. Vgl. meine Ausführungen gegen Cornill in Rätsels Lösung II, 1 S. 104—117, wo die ganze kritische Beweisführung desselben gegen die Autorschaft Esras bis ins Einzelnste widerlegt ist und gezeigt, daß Esra sein Buch geschrieben hat, daher aber auch das vorausgehende Chronikwerk, das, wie auch Cornill anerkennt, mit dem Buch Esra nur einen Verfasser haben kann. Ist aber dieser nicht ein Redaktor oder Autor der macedonischen oder späteren Zeit, sondern Esra, so hat dieser auch Chronik verfaßt, wie viele Rabbinen, ältere Theologen, Pareau, Eichhorn und Hävernick, Keil u. a. anerkannt haben. Das folgt auch aus der beiden Werken gemeinsamen sprachlichen und schriftstellerischen Eigentümlichkeit, welche selbst die radikale moderne Kritik zugesteht. Vgl. die Belege bei Keil § 142. Doch folgt daraus nicht, daß beide Schriften ursprünglich ein Werk bildeten und erst später in zwei zerlegt wurden, da die Chronik einen selbständigen Schluß hat. Wären diese Bücher ein Werk gewesen, so wäre es keinem Späteren in den Sinn gekommen, mitten in Esra 1, 3 dies Werk abzubrechen oder die betreffenden zwei Verse in dem Bruchstück, jetzt Esrabuch, zu wiederholen.

§ 92. Quellen der Chronik.

Dem Chronisten standen Quellen in reichem Maße zu Gebote. Gewissenhaft citiert er dieselben und der Wellhausenianismus hat nicht das mindeste Recht, den Verfasser zu bezichtigen, daß er diese Quellen zum Zweck bewußter Fälschung der Geschichte der Vergangenheit „umgedichtet" habe. Hier gilt dasselbe wie gegenüber diesen Insinuationen bezüglich des Verfassers des Deuteronomiums und des sogenannten PC., sowie im gewissen Maße auch bezüglich der Samuels-

und Königsbücher, welche trotz der in letzteren angegebenen Quellen auch tendenziöse „Übermalung“ der Geschichte erlitten haben sollen. Diese Schule sucht dies dadurch zu beweisen, daß sie zahlreiche Widersprüche zwischen diesen und der Darstellung des Chronisten herausklügelt, die vor einer richtigen Exegese verschwinden. Man ziehe nur stets die nüchternen grundgelehrten Kommentare von Keil der Pseudoexegese gegenüber zu Rate. Solche „Fälschungen“ bei dem Chronisten, Deuteronomiker, Levitiker u. s. w. stehen in vollem Widerspruch zu dem in ihren Schriften zu Tage tretenden sittlichen Charakter der Verfasser. Mit der „pia fraus“, die man ganz unbedenklich findet, geht die ganze fides historica auch bei dem klassischen und assyrischen, ägyptischen und deutschen Litteraturbestand, und damit jede Sicherheit der Geschichtsforschung, im Princip unter. Die absolute historische Skeptik wird überall entfesselt. Wir haben von einem Esra den ethischen Eindruck, daß er kein wissentlicher Lügner und Fälscher war. Daher glauben wir ihm, wenn er seine Quellen als Grundlage seines historischen Wissens und Darstellens citiert, so gut wir einem Tacitus oder Cicero oder Thukydides glauben, daß sie Wahrheit schreiben. Welches sind seine Quellen, von denen unsere Kritiker keine Zeile je gesehen haben, weshalb sie auch gegen sie nichts wissen?

1. Das Buch der Könige Israels und Judas, 1. Chron. 9, 1; 2. Chron. 27, 7; 35, 27; 36, 8.

2. Das Buch der Könige von Juda und Israel, 2. Chron. 16, 11.

3. Das Buch der Könige Judas und Israels, 2. Chron. 25, 26.

4. Das Buch der Könige Israels, 2. Chron. 20, 34 oder dibrê malchê Jisrael, 2. Chron. 33, 18.

Diese vier halten wir mit Keil für identisch. Öttli stimmt darin bei.

Es war ähnlich wie unsere Königsbücher, nur viel reicher, eine annalistische Geschichte beider Reiche.

5. Ein Midrasch des Buches der Könige, 2. Chron. 24, 27, mit prophetischen Sprüchen, wohl, wie Öttli meint gegen Keil, eine Art Kommentar zu dem 1—4 genannten Werke.

6. Dibrê des Sehers Samuel, des Propheten Nathan und des Schauers Gad, 1. Chron. 29, 29 für die Geschichte Davids.

7. Dibrê Nathan, n^{e}buath Achijja und ch^{a}son Jedi, 2. Chron. 9, 29 für die Geschichte Salomos.

8. Dibrê Schemajas und Iddos des Sehers, 2. Chron. 12, 15 für die Geschichte Rehabeams.

9. Ein Midrasch des Propheten Iddo, 2. Chron. 13, 23, ein gesonderter Kommentar.

10. Dibrê Jehus, aufgenommen in das Buch der Könige Judas und Israels, 2. Chron. 20, 34.

11. Die Geschichte Usias von Jesaia dem Propheten, 2. Chron. 26, 22.

12. Das chason Jesaias im Buch der Könige Juda und Israel, 2. Chron. 32, 32.

13. Die dibrê der Seher, 2. Chron. 33, 19.

6—8 und 10—13 sind nach Keil selbständige Quellen. Von 10 und 12 wird bemerkt, daß sie den Königsannalen (Quellen unserer Königsbücher und der Chronik) einverleibt waren. Daraus ergiebt sich, daß die andern, von denen das nicht angemerkt ist, nämlich 11 und 13 und die Quelle 1—4. 5. 6. 7. 8. 9 dem Chronisten noch als einzeln für sich bestehende Monographien vorlagen.

Daß die Quellen des Chronisten auf sachlich 2—3 gesonderte Quellenwerke sich reduzieren, läßt sich nicht beweisen. Es ist das nur eine Vermutung anderer.

Ob so oder so, jedenfalls verfügte der Chronist über ein außerordentlich reiches zeitgenössisches Quellenmaterial bei seinen Mitteilungen über die alte Zeitgeschichte von David an. Daß er die Geschichte der alten Zeit treu wiedergeben konnte, läßt also keinen Zweifel zu. Daß er es wollte, kann nur der bestreiten, der gegen das achte Gebot und auf Grund gemachter Widersprüche der Chronik mit den Samuels- und Königsbüchern Esra, den Verfasser der Chronik, für einen gewissenlosen „Färber" oder gar allseitigen „Fälscher" erklärt. Wir werden die „Gründe" für einen so weittragenden Vorwurf, der den Skepticismus in der ganzen Litteratur der Welt entfesseln muß, nun noch etwas näher beleuchten.

§ 93. Die kritischen Einwendungen.

Nach Cornill ist durch die „genialen Untersuchungen" des alten Skeptikers de Wette von 1806, Grambergs von 1823 und Grafs, sowie durch Wellhausens Geschichte Israels S. 177—237 und dessen „Prolegomena" das Urteil über die Chronik endgültig „erledigt". Dies Urteil lautet, daß der Chronist die Geschichte in völlig „hierarchisch-tendenziöser Weise" umgemodelt und ein ganz unglaubwürdiges nach aprioristischen priesterlichen Ideen konstruiertes Machwerk geliefert habe. Und zwar weil er von der „falschen Voraussetzung" ausging, daß der Pentateuch von Mose verfaßt und daher die Richtschnur für die spätere Geschichte gewesen sei, was von der modernen Kritik als der fundamentale Irrtum erkannt sei. Dabei hat in wunderbarer Selbstverblendung diese moderne Kritik keine Ahnung davon, daß das, was sie dem alten Chronisten unterschiebt, in Wahrheit ihr eigenes apriorisches Geschichtsverfahren ist, wie bei dem Pentateuch klar erwiesen wurde. Die Selbsterkenntnis ist bei dieser modernen Kritik die allerschwächste Seite. Wellhausen ist dabei wenigstens noch so ehrlich, zu bekennen, daß er bei der Chronik keine andere Aufgabe habe, als den alten de Wette wieder abzuschreiben, was er auch treulich besorgt hat. Der neueste Erklärer der Chronik Öttli kommt zu dem entgegengesetzten Resultat, obgleich er auch „etwas Färbung" noch unnötigerweise annimmt. Auch der radikale Movers stimmt hier gar nicht mit diesen stolz einhertretenden Kritikern. Leop. Ranke bringt diesem Chronisten ein erhebliches Maß von Vertrauen entgegen. Und der verstand doch wohl von Geschichte mehr als die ganze Wellhausen'sche Schule. Wir aber haben hier das Recht, dem alten de Wette, dem Gewährsmann Wellhausens, einfach die Gelehrten gegenüberzustellen, welche heute noch völlig zur Widerlegung ausreichen, da sie den de Wette in ausführlichsten grundgelehrten Untersuchungen gerade auf dem Gebiet der Chronik längst schlagend widerlegt haben, weit eingehender als Öttli und alle anderen Gegner Wellhausens. Es ist das 1. Dr. Keil, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik 1833 und Einleitung § 138 S. 440—476. 2. Hävernick, Einleitung II, 1 S. 174—278.

Dazu Öttli und Böhl, „Zum Gesetz und Zeugnis," 1883, S. 132—148. Vgl. auch mein Rätsels Lösung II, 1 S. 122 ff.

Hier findet man alles, um diese alt-neuen Angriffe sämtlich in ihrem Nichts zu erkennen und zu der Gewißheit zu kommen: dieser Chronist, nach uns der alte Esra, ist ein gewissenhafter, völlig zuverlässiger Geschichtsschreiber, wie auch Ranke anerkennt. Freilich ein sehr unangenehmer Mann für die moderne Kritik, daher auch bestgehaßt und verleumdet, da er allein hinreicht, um das ganze Gebäude des Wellhausenianismus nach der religionsgeschichtlichen wie litterarischen Seite umzustürzen.

Um unser Buch, das bereits den projektierten Umfang überschritten hat, nicht noch stärker anwachsen zu lassen, müssen wir die redlich Suchenden und Prüfenden auf die genannten Werke verweisen und führen nur einiges Specielle am Schluß als Nachtrag an. Die Hauptirrung aber von Wellhausen besteht darin, daß er den Chronisten, statt aus den von ihm angegebenen Quellen, aus unseren Samuels- und Königsbüchern schöpfen läßt. Er folgt darinnen de Wette und Gramberg treulich nach (Prolegomena S. 175). Von da aus wird es ihm leicht, die Verschiedenheiten zwischen diesen und dem Chronisten dahin auszubeuten, daß letzterer überall der Lügner und Fälscher der Geschichte wird. Die Auslassungen oder Zusätze, die Abweichungen des Chronisten stellt er als bewußte Erdichtungen und planmäßige Entstellungen der in den früheren Büchern verhältnismäßig noch authentischeren Darstellung hin.

Aber das ist alles völlig unrichtig. Der Chronist nennt seine Quellen offen und ehrlich, welche durchaus nicht identisch sind mit unseren Samuels- und Königsbüchern. Es standen ihm auch noch specielle levitische Register und Aufzeichnungen aus uralter Zeit zu Gebote, er verfolgte seinen ganz bestimmten Plan bei der Auswahl des Quellenstoffes. Behält man das im Auge, so fallen eine Menge Einwände der Kritik von vorne herein weg. Sehr gut redet darüber Dr. Böhl in seinem „Gesetz und Zeugnis", S. 139 ff. So z. B. will der Chronist Davids Verdienste um den mosaischen Kultus in das Licht stellen. Thöricht wäre es, das zu bemängeln, wenn es in seinen Quellen stand. Beide Berichte, die Samuels und des Chronisten, haben Platz am weiten Horizont der Geschichte Davids. Sie

ergänzen sich. Z. B. 1. Chron. 19—20 im Vergleich mit den Samuelsparallelen 2. Sam. 10 fordern bei der Ausgleichung Geduld. Aber dann giebt auch die Vergleichung reichen Nutzen für die Erkenntnis des historischen Vorgangs und der besten Lesart. Diese Geduld, von der die de Wette, Kuenen, Wellhausen ꝛc. nichts wissen, übt Leop. Ranke auf dem Gebiet der Profangeschichte in seiner Kritik der Berichte Diodors und anderer Geschichtsschreiber Alexanders des Großen (Weltgeschichte III, 2, 42 ff.). So ist es auch im Vergleich mit den Königsbüchern. Der Verfasser dieser ist ein Prophet. Er schreibt eine Theodicee. Er schreibt, wie Gott die Verachtung seines Gesetzes mit dem Sinken und Untergang des Volkes beantwortet. Der Verfasser der Chronik aber ist ein Priester. Das macht eine große Verschiedenheit. Der Chronist hat dieselben Quellen, wie jener Prophet (Jeremia?), und kennt auch die Samuelsbücher. Daher oft wörtliche Übereinstimmung, aber doch auch starke Abweichung infolge seines Zweckes, nach dem er den Stoff auswählte. Dann hatte der Chronist wohl auch schon verwitterte Quellenexemplare, der Verfasser des Königsbuches aber gut erhaltene. Auch herrscht bei ihm kultisches Interesse, nicht prophetisches. Daher kann er die Herbheit des Propheten mehr meiden, besonders wo alles bereits hinter ihm lag, und er alles von der Ferne betrachtete. Aber das Gesetz ist auch seine Norm. Auch Dillmann, Strack und Öttli erkennen an, daß der Chronist nach seinem Plan ehrlich aus den Quellen schöpfte und nicht aus den Königsbüchern, die er tendenziös „umbilden" wollte. Er ist ein völlig glaubwürdiger Schriftsteller.

Um nun schließlich einiges Einzelne nachzutragen, so macht z. B. Wellhausen (und auch Driver u. a.) in seinen Prolegomenen nach de Wette ein großes Wesen von den sogenannten Widersprüchen zwischen 2. Kön. 11, 4 und 2. Chron. 23 in Darstellung der Einsetzung des Joas durch Jojada mit Hilfe der königlichen Leibwache. Der Chronist soll diese umgefälscht haben in „Leviten", da dem späteren Judentum die politischen, teilweise heidnischen, Soldaten im Tempelvorhof ein Greuel waren. Aber in beiden Berichten ist die Tempelwache gemeint (Act. 4, 1).

Die Waffen werden gegeben. Die königliche Leibwache hatte selbst schon ihre Waffen. Die levitische Wache dagegen nicht. Dann heißt die königliche Leibwache „Krethi und Plethi", 1. Kön. 1, 38. Die Wache aber bei Joas Einsetzung heißt in 2. Kön. 11, 4 ganz anders, nämlich „Karim und Razim". Ähnliche Widersprüche klügeln de Wette und ihm nach die Modernen noch in Masse auf. Sie zergehen jedoch in nichts, wenn sachkundige Augen sie prüfen. Vgl. die Kommentare von Keil, die unentbehrlich sind, und die Einleitung von Keil und Hävernick.

Ferner 1. Chron. 10, 10, 7: Sauls ganzes Haus sei gestorben statt: „sein Waffenträger und auch alle seine Leute" (Diener) 1. Sam. 31, 6 — ist keine Entstellung, da כָּל־בֵּיתוֹ in diesem Zusammenhange nicht die ganze Familie, sondern nur die ganze mit dem Könige im Kriege befindliche Dienerschaft zeichnen kann. 2. Chron. 2, 7 vgl. mit 1. Kön. 5, 20 „der Unsinn, daß Hiram Sandelholz vom Libanon schicken soll" — fällt nur dem Mißlieben zur Last, welches, um eine durch die Kürze des Ausdrucks entstandene Ungenauigkeit übel zu deuten, die Stelle 9, 10, nach welcher der Chronist recht gut wußte, daß Sandelholz von Ophir bezogen wurde, übersieht. — V. 6 desselben Kapitels der Chronik ist keine Entstellung, sondern eine Vervollständigung der unvollständigen Angabe 1. Kön. 5, 20, und V. 2—5 (Chron.) schon aus dem Grunde keine erbauliche Umarbeitung von V. 16—19 (Kön.), weil beide Berichte aus einer dritten Quelle ausgezogen sind.

Übertreibungen sollen sich (auch Cornill so) namentlich in „Vergrößerung der Zahlen" zeigen: „1. Chron. 21, 5: 1 100 000 statt 800 000, 2. Sam. 24, 9; V. 25: 600 Sekel Goldes statt 50 Sekel Silbers, 2. Sam. 24, 24 und andere Beispiele; aber auch kleinere Zahlen kommen vor." Mithin darf man billigerweise nicht so allgemein von „Vergrößerung" reden und diesen Vorwurf auch nicht mit unbegründeten Thatsachen belegen. Denn nach 1. Chron. 21, 5 wurden in Israel 1 100 000 und in Juda 470 000 waffenfähige Männer gefunden, nach 2. Sam. 24, 9 in Israel 800 000, in Juda aber 500 000 waffenfähige Männer; nach V. 25 (Chron.) aber gab David dem Ornan für den Platz (Berg Morija) 600 Sekel Goldes, hingegen nach V. 24 (Sam.) kaufte er die Tenne

und die Rinder für 50 Sekel Silbers. Beide Stellen handeln also von verschiedenen Dingen, indem der eine Verfasser dieses, der andere jenes aus seiner Quelle aufgenommen und anderes weggelassen hat. Ähnlich verhält es sich mit 1. Chron. 19, 6. 7 und 2. Sam. 10, 6, während in andern Stellen Korruptionen vorliegen, die durch Irrungen der Abschreiber beim Abschreiben und Auflösen der ursprünglich mit Buchstabenzeichen ausgedrückten Zahlangaben entstanden sind.

Die „Änderungen aus Vorliebe für den levitischen Kultus und den Stamm Levi". Sie sollen bestehen a) in „Erweiterungen und Ausschmückungen" 2. Chron. 5, 11—13, vgl. 1. Kön. 8, 10 f.; 2. Chron. 7, 5—10, vgl. 1. Kön. 8, 63—65; 2. Chron. 8, 12 f., vgl. 1. Kön. 9, 25; 2. Chron. 23, 17—20, vgl. 2. Kön. 11, 18 f.; 2. Chron. 35, 1—19, vgl. 2. Kön. 23, 21—23." Allein in allen diesen Stellen kann von Ausschmückungen nicht füglich die Rede sein, da sie sämtlich nur genaue, detaillierte Beschreibungen der levitischen Funktionen beim Tempel und Kultus geben, welche der Verfasser der Bücher der Könige seinem Plane gemäß ausführlich zu erzählen nicht für nötig erachtete. In der ersten Stelle, bei der Einweihung des Tempels, verstand sich die Mitwirkung der levitischen Sänger und Musiker ganz von selbst, ohne daß sie erwähnt wurde; in der zweiten und dritten Stelle hat die Chronika nur die Tage der Festfeier und die jährlichen Opfermahlzeiten Salomos genau angegeben, die im Buche der Könige als aus dem mosaischen Gesetze bekannt bloß ganz kurz angedeutet sind. In der vierten Stelle hat die Chronika die פְּקֻדֹּת עַל־בֵּית יְהוֹאָחָז (2. Kön. 11, 18) einzeln genannt und in der fünften die Passahfeier unter Josua nach ihrer liturgisch-gottesdienstlichen Seite ausführlich beschrieben, während der Verfasser des Buches der Könige sich mit der Bemerkung begnügte: „Haltet das Passah dem Herrn eurem Gott, wie geschrieben steht in diesem Bundesbuche (dem Pentateuche)" ꝛc., 2. Kön. 23, 21. — Vgl. über alle diese Stellen Keil, Apolog. Vers. S. 396 ff.

„Umänderung von gleichen Nachrichten." a) Anstatt: „die Söhne Davids waren כֹּהֲנִים", d. i. vertraute Räte des Königs (vgl. 2. Sam. 8, 18. 1. Kön. 4, 5, wo כֹּהֵן durch רֵעֶה הַמֶּלֶךְ

erklärt ist) wird 1. Chron. 18, 17 das in dieser Bedeutung veraltete כֹּהֲנִים durch die keinem Mißverständnisse ausgesetzten Worte הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ „die ersten zur Seite des Königs" umschrieben. Auch in 2. Sam. 20, 26 bedeutet כֹּהֵן nicht Priester; vgl. Then. zu dieser Stelle und zu 2. Sam. 8, 18 und Mov. S. 302 ff. — b) Statt: „Salomo ging nach Gibeon, dort zu opfern, denn dies war הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה, tausend Brandopfer brachte Salomo auf diesem Altare" (1. Kön. 3, 4) heißt es 2. Chron. 1, 3 ff.: „Salomo ging zu der בָּמָה in Gibeon, denn dort war das Zelt der Zusammenkunft Gottes u. s. w." Um hier eine Geschichtsverfälschung zu Gunsten des levitischen Kultus zu gewinnen, leugnet de Wette wie auch Wellhausen allen geschichtlichen Zeugnissen (siehe Keil, Apolog. Versuche S. 392 ff., Mov. S. 291 ff., Ewald, Geschichte II S. 424 f., Winer, Bibl. R.-W. II, 533) zum Trotz, daß die alte mosaische Stiftshütte sich noch zu Gibeon befunden, weil Gibeon 1. Kön. 3, 4 zu den ungesetzlichen Höhen gerechnet werde (was ganz unbewiesen und unerweislich ist, vgl. Then. zu dieser Stelle), und verwirft zugleich die Angabe 2. Sam. 8, 17. 21, 25, daß es unter David zwei Hohepriester, Zadok und Abjathar, gegeben, und daß Zadok an Abjathars Stelle getreten (1. Kön. 2, 35), was die Anstellung des ersteren zu Gibeon (1. Chron. 16, 39) zu bestätigen scheine, weil sich dieselbe nicht wohl mit den 24 Priesterklassen 1. Chron. 24 vertrage. Warum denn nicht? Die Einteilung der Priester in 24 Klassen, bei der übrigens schon zwei Hohepriester, Zadok und Achimelech (d. i. entweder Schreibfehler oder anderer Name für Abjathar; vgl. Winer, Bibl. R.-W. I, 39, Königsfeldt, Annotatt. S. 80) mitwirkten, 1. Chron. 24, 3, war ja für den von Salomo zu erbauenden Tempel bestimmt, mit welchem die durch die Not der Zeit herbeigeführten Übelstände von zwei Heiligtümern aufhören sollten. In 2. Chron. 24, 4—14 soll „die in 2. Kön. 12, 5—17 liegende stillschweigende Beschuldigung, daß die Priester das eingenommene Geld unterschlagen hatten, so gemildert sein, daß ihnen bloß Saumseligkeit in der Einsammlung des Geldes vom Könige vorgehalten werde" (V. 5 und 6). Allein daß der König auch nach der Relation in 2. Kön. nicht den Verdacht der Unterschlagung des Geldes gegen die Priester hegt und nicht aus diesem Grunde

ihnen erklärt: „warum bessert ihr nicht das Baufällige des Hauses“ (V. 8), noch aus diesem Grunde die Einrichtung mit dem Kasten (V. 10) trifft: ergiebt sich unzweifelhaft daraus, daß er die Priester um ihre Einwilligung zu dieser neuen Maßregel fragt (vgl. וַיֹּאמֶר הַכֹּ Kön. V. 9) und die Einrichtung mit dem Kasten so bestimmt, daß die Tempelbesucher nicht selbst das zum Bau beizusteuernde Geld in den Kasten werfen, sondern es den thürhütenden Priestern geben, und diese es in den Kasten legen sollen (Kön. V. 10). Getadelt wird nur, und zwar in beiden Relationen, die Saumseligkeit der Priester im Betreiben der Reparatur des Tempels (Chr. V. 5. Kön. V. 7 f.). Im übrigen vgl. Keil, Apolog. Versuche S. 372 und Komm. zu 2. Kön. 12, 7 ff.

Die Nachrichten von der Tempelreinigung und Passahfeier des Hiskia verdächtigt de Wette dadurch, daß er a) der Chronik eine vierzehntägige Passahfeier andichtet gegen die ausdrückliche Angabe derselben, daß sie das Passah sieben Tage in großer Freude feierten, 30, 21. 22, und sieben weitere Tage nur so noch in Freuden zubrachten, V. 23 ff., b) einen fingierten Widerspruch mit 2. Kön. 23, 22. 2. Chron. 35, 18 immer wiederholt mit Ignorierung der mehrfachen Entgegnung, daß diese Passahfeier nicht ganz in gesetzlicher Weise begangen worden (2. Chron. 30, 3 und 18), wie die spätere unter Josia (vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 399 f. und Bertheau, Chronik S. 396), c) einige Namen anführt, die auch in früherer Zeit vorkommen, dabei aber ganz unbeachtet läßt, daß diese Passahfeier schon durch Jes. 30, 29 (vgl. Hitz. zu dieser Stelle) bezeugt ist. — Auch für die Angabe der Chronik, daß Josia die Reformation des Kultus schon im zwölften Jahre seiner Regierung (34, 3—7) anfing, liefert der Bericht 2. Kön. 22 eine indirekte Bestätigung dadurch, daß nach ihm im achtzehnten Jahre, nach bereits vollbrachter Reinigung des Tempels von götzendienerischen Greueln, das Passah in ganz gesetzmäßiger Weise gefeiert wurde (vgl. Mov. S. 334 f.), wogegen der Einwurf, daß das achtzehnte Jahr der Regierung des Königs mit dem bürgerlichen Jahre nicht gleichzurechnen sei, als unerweislich, nichts verschlägt.

Der Sieg des Asa über die Äthiopier unter Serach, 2. Chron. 14, 9 ff., erweist sich als historisch durch die Übereinstimmung mit

den geschichtlichen Verhältnissen Ägyptens und die Genauigkeit des geographischen und historischen Details der Erzählung, vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 332 ff. und Mov. S. 236 f. Noch glänzendere Bestätigungen erhalten die Erzählung 2. Chron. 20 von dem wunderbaren Siege Josaphats über die Moabiter und andere Völkerstämme der Wüste durch Ps. 48 und Joel 4, 16, vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 241 ff., Mov. S. 111 ff. und Häv. S. 216; ferner die Nachrichten 2. Chron. 21, 16—19 von dem Einfalle der Philister und Araber in Juda und Jerusalem durch Joel 4, 5. 6 und Am. 1, 6 ff., vgl. Mov. S. 121 ff. und Häv. S. 217; von den Kriegen des Usia und Ahas mit den Philistern 2. Chron. 26, 6 und 28, 18 durch Am. 6, 2 und Jes. 14, 28 ff.; von den Bauten und der großen Macht Usias und Jothams, 2. Chron. 26, 6. 9. 27, 4, durch Hos. 8, 14 und Jes. 2—4, vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 420; von den Verteidigungsanstalten Hiskias zur Sicherung Jerusalems gegen Sanherib, 2. Chron. 32, 2 ff., durch Jes. 22, 9—11, vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 234; von der Niederlage, welche Rezin von Syrien dem Ahas beibrachte, und der Bedrängnis, die ihm die Assyrer bereiteten, 2. Chron. 28, 5—21, durch Jes. 7, 2. 15. 17 ff. 8, 7, wobei der Einwurf de Wettes, daß kein Sohn des Ahas getötet werden konnte, weil Ahas damals noch keinen streitbaren Sohn haben konnte, schon deshalb unbegründet ist, weil die Chronik von einem „streitbaren" Sohne nichts weiß, vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 420 ff. und Komm. zu 1. Kön. 16, 5 ff. und Häv. S. 218 f.; von der Wegführung Manasses nach Babel durch assyrische Feldherren, 2. Chron. 23, 11 ff., durch die aus der Profangeschichte konstatierte Thatsache, daß gerade unter Sanheribs Nachfolger Esarhaddon Babel unter assyrischer Hoheit stand, vgl. Keil, Apolog. Versuch S. 425 ff. und Hävernick S. 222 ff., so daß selbst de Wette sich genötigt sah, schließlich zuzugestehen, daß „in den der Chronik eigentümlichen Erzählungen auch glaubwürdige Nachrichten vorkommen", während die kritische Beleuchtung sämtlicher Verdächtigungen der Chronik das Ergebnis liefert, daß in keiner einzigen Stelle Entstellung oder Verfälschung der historischen Wahrheit erweislich ist.

Das Buch Esra (עֶזְרָא).

§ 94. Der Inhalt des Buches und dessen Einheit.

1. Dieses Buch erzählt die wichtigsten Thatsachen aus der nachexilischen Zeit von der Rückkehr aus dem Exile an und die reformatorische Thätigkeit des Schriftgelehrten Esra in der neuen Gemeinde unter den persischen Königen, von denen genannt werden Koresch 1, 1; 4, 5 d. h. Cyrus, dann Darjawesch 4, 5. 24; 5, 5 d. h. Darius Hystaspis, ferner Achaschveroš 4, 6 d. h. Xerxes, Artachschasta 4, 7—23; 6, 14; 7, 1. 11 ff. (mit שׁ oder ס nach dem vorhergehenden שׁ geschrieben) d. h. Artaxerxes Longimanus (nicht Xerxes, wie Josephus meint). 4, 6—23 ist vom Bau der Stadt und Mauern die Rede (4, 13). Daher faßt Keil diesen Passus als Einschaltung, in welcher an die Bemerkung, wie die Samaritaner den Tempelbau ins Stocken brachten 4, 5, des sachlichen Zusammenhangs wegen die weiteren feindlichen Unternehmungen gegen die Juden unter Xerxes und Artaxerxes angereiht sind. So auch Kleinert, Vaihinger, Auberlen u. a.

Andere aber verstehen unter Achaschveroš 4, 6 den Kambyses und unter Artachschasta 4, 7—23 den Smerdis. Dann reiht sich 4, 6—23 chronologisch an 4, 5 an. Aber dagegen scheint die Anklage zu sein, die nicht den Tempelbau betrifft, sondern den späteren Mauerbau. Daher die Keil'sche Ansicht von „Einschaltung" einer späteren Thatsache in sachlichem Anschluß an das vom Tempel berichtete Hindernis. Das bauscht dann neustens Cornill auf zum Vorwurf, daß der Verf. von 4, 6 das Aktenstück 4, 7—23 ganz „falsch verstand" und daher an „falsche Stelle setzte". Doch jener den Ereignissen so nahe Redaktor wird ohne Zweifel besser unterrichtet gewesen sein, als nach 2300 Jahren ein Professor, und auch so viel Verstand gehabt haben, daß er sah, wie in diesem Aktenstück nicht vom früheren Tempel-, sondern späteren Mauerbau die Rede war. Er wird es also doch mit gutem Bedacht hierher gesetzt haben. Entweder um des sachlichen Gesichtspunktes willen, wie Keil meint, oder weil es eben doch chronologisch hierher gehörte und Kambyses und Smerdis gemeint sind, die Nachfolger des Cyrus. Daß aber die Samaritaner statt vom Tempelbau vom Stadtbau redeten, kann dann List sein. Der erstere konnte ja nach persischem

Gesetz nicht widerrufen werden, so redeten sie vom zweiten. Damit war dann der Tempelbau selbst mit gehindert, weil niemand dorthin zog. Vielleicht hatten in der That auch die Juden schon die verfallenen Mauern angefangen zu reparieren. Das Buch zerfällt in zwei Teile, Kap. 1—6 Geschichte der Rückkehr im ersten Jahr des Cyrus, Ansiedelung in Jerusalem und Judäa bis Einweihung des neuen Tempels im sechsten Jahr des Darius Hystaspis. Dann Kap. 7—10 die Ankunft des Esra im siebenten Jahre des Artaxerxes Longimanus und dessen Thätigkeit.

Urkundliche Dokumente darin sind 4, 11—16 und 17—22; 5, 7—17; 6, 2—12; 7, 12—26. Offizielle Verzeichnisse Kap. 2; 8, 1—14; 10, 18—43. Der erste Teil 4, 8—6, 18 ist in aramäischer Sprache geschrieben. Der Gedanke des Buches ist, darzustellen, wie Gott nach Verlauf der 70 Jahre des Exils seine Gemeinde aus Babel erlöst und wiederhergestellt hat.

2. Die Einheit des Buches ist von der alten und neuen Kritik bestritten. Cornill hat besonders viel dagegen von neuem aufgebracht. Die eingehende Widerlegung seiner haltlosen Einwände ist gegeben in Rätsels Lösung II, 1 S. 103—112. Es sind fast nur die schon längst widerlegten des alten Zunz, de Wette, Bertheau, Schrader. Schon Hävernick und Keil haben diese Angriffe hinreichend und schlagend zurückgewiesen. Vgl. Keil, Einleitung[3] S. 478 f. Sprachliche Verschiedenheiten zwischen dem ersten und zweiten Teil sind ohnehin nicht vorhanden. Selbstverständlich schrieb der Verfasser von Kap. 7—10 den ersten Teil auf Grund von teils schriftlichen teils mündlichen Quellen, da er frühestens erst 80 Jahre nach den Ereignissen schrieb. Daß aber Esra seine eigene Geschichte Kap. 7—10 selbst schrieb, hat alles für sich. Selbst Cornill sieht hier den Esra überall „herausblicken".

§ 95. Der Verfasser des Buches.

Die jüdische Tradition erklärt Esra für den Verfasser. Allerdings ist das keine wissenschaftlich bindende Tradition, da sie erst in spät nachexilischer Zeit auftritt. Aber sie wird wohl auf einer münd-

lichen alten Tradition beruhen. Und der Inhalt des Buches enthält in Kap. 7—10 nichts, was gegen diese Tradition spräche.

Denn 7, 6—10: „Esra war ein kundiger sopher (Schriftgelehrter)" ist mit nichten „eitle Ruhmredigkeit", sondern einfacher Bericht einer Thatsache, welche ebenso auch im Edikte des Artaxerxes zu finden ist, ebenso berechtigt, als wenn ein Verfasser eines Buches, in dem er eine Selbstbiographie schreibt, der Wahrheit gemäß angeben kann, daß er ein Professor und Prediger war, dessen Aufgabe und Anliegen war, der Kirche zu dienen. Und das Erzählen von sich in dritter Person ist alte Sitte, wie schon bei dem Pentateuch nachgewiesen. Auch Kap. 10 ist die dritte Person am Platz, wo Esra als Amtsperson auftritt. Und wo die erste Person im Buch auftritt, ist sie wohlbegründet. Ein Wechsel wie auch im Deuteronomium. Eine „zusammenhängende Geschichte", die vermißt wird, wollte Esra nicht geben. Der Eljaschib Esr. 10, 6 aber ist nicht als Hoherpriester angeführt, der er erst später laut Neh. 13, 4 (433 v. Chr.) wurde, wenn beide Eljaschib überhaupt die gleichen waren. Das Aramäisch vollends von 4, 7—6, 18 kann doch kein Grund gegen Esra sein. Es enthält Urkunden und Aktenstücke, die Esra zu Gebote standen und die selbst Cornill und Stade trefflich unterrichtet finden.

Wenn aber Kap. 2 von Neh. 7, 5 ff. im einzelnen differiert, während die Summe stimmt, so begreift sich das, wenn beide Verzeichnisse Excerpte aus größeren genealogischen Verzeichnissen waren, wobei sich eine gewisse Freiheit im Ausziehen ergeben konnte. Auch 1, 7 ff. setzt ein altes Verzeichnis voraus. Und Details wie 3, 7; 3, 9 zeigen, daß dem Verfasser Urkunden vorlagen.

Esra konnte sehr wohl auch Kap. 1—6 schreiben. Die Sache liegt also so: Teil II (Kap. 7—10) tritt das Ich des Esra ausdrücklich hervor; 7, 27, wo sein Herz im Dank sich offenbart, was sich dann Kap. 8, 16 ff. fortsetzt durch das Ich und Wir bis V. 32, worauf dann V. 35—36 die objektiv erzählende Form wieder hervortritt, weil hier Esra nicht selbst zu den Satrapen reiste. Kap. 9 kommt wieder das Ich, da hier die trauernde und betende Persönlichkeit sich wieder subjektiv geltend macht, worauf Kap. 10 wieder die objektiv referierende Erzählungsweise ihr Recht hat.

Somit hat Kap. 7—10 das klare Selbstzeugnis der Esra. Das ist bei der Prüfung jedes Buches auf den Autor das Entscheidende. Und die referierenden Bestandteile sind durchaus an ihrem Platze bei dem erzählenden Esra und begründen nicht das Recht, einen besonderen Schreiber anzunehmen, so wenig als in Hosea und im Pentateuch, wie wir dort sahen. Kap. 1—6 aber ist durch 7, 1 mit dem zweiten Teil zusammengeklammert zu einem Ganzen, ist in Sprache und Darstellung dem zweiten Teil homogen, konnte ohne allen Zweifel vom Verfasser des Teils II geschrieben werden. Damit ist das gute Recht gegeben, Esra, den Verfasser von Teil II, auch als den Verfasser von Teil I gelten zu lassen. Ist aber Esra Verfasser dieses Buches, so hat die Meinung, daß der Verfasser von Esra auch der Verfasser von Chronik sei, und sein mit den gleichen Worten beginnendes Buch, mit welchen Chronik schließt, die Fortsetzung von Chronik sein soll, „alle äußeren und inneren Gründe für sich," wie Cornill schreibt. Wir acceptieren das vollständig und setzen nur für das unbestimmte „Verfasser" das bestimmte: der „Schriftgelehrte Esra".

Nehemia (נְחֶמְיָה).

§ 96. Der Inhalt des Buches.

Dies Buch hat die Überschrift: דִּבְרֵי נְחֶמְיָה, d. h. Erlebnisse des Nehemia und erzählt, wie der jüdische Exulant Nehemia, der, unter Artaxerxes Longimanus zur Würde eines königlichen Mundschenkes emporgestiegen, dessen hohe Gunst genoß, im zwanzigsten Regierungsjahr desselben, 444 v. Chr., die Erlaubnis erhielt, zeitweilig in sein Vaterland zurückzukehren, und wie derselbe den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems, den die Juden wohl schon unter Esra versuchsweise begonnen haben werden, doch aber infolge der Anklagen der Samaritaner nicht ernstlich fortsetzen durften (Esr. 4, 6 ff.), trotz der auch ihm von den Samaritanern in den Weg gelegten Schwierigkeiten leitet und zu Ende führt, dem Wucher in der Gemeinde steuert, einem Mordanschlag gegen sein Leben entgeht, die Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems ins Werk setzt, Kap.

1—7, 5, und bei dieser Gelegenheit ein Verzeichnis der mit Serubabel heimgekehrten Exulanten von Josua her wieder auffand, das er 7, 6—73 einfügt. (Dasselbe lautet gleich mit dem in Esra 2 angegebenen und ist nur in V. 70—72 verändert.) Dann wird eine feierliche Verlesung des Thorabuches Mose durch Esra am Laubhüttenfest beschrieben, die mit einer Bundeserneuerung verknüpft wird, Kap. 8—10, die Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems mitgeteilt mit Verzeichnung der Geschlechter, die in Jerusalem und im übrigen Lande wohnten, Kap. 11, und nach Einschaltung von etlichen Priester- und Levitenlisten, 12, 1—26, die Einweihung der Stadtmauern, 12, 27—47, und die Ausrottung der während Nehemias Abwesenheit bei dem persischen König eingeschlichenen Mißbräuche nach seiner Wiederkunft nach Jerusalem nach dem 32. Jahr des Artaxerxes berichtet, Kap. 13.

Somit zerfällt dies Buch in drei Teile: 1. Kap. 1—7; 2. Kap. 8—10; 3. Kap. 11—13.

§ 97. Die Echtheit des Buches.

Kap. 1—7 ist von Nehemia selbst verfaßt vermöge des Selbstzeugnisses („ich"), 1, 1. 2—7, 5. Es kehren gewisse Lieblingswendungen wieder, 2, 8 vgl. V. 18; 2, 12 vgl. 7, 5; 2, 19 vgl. 3, 33; 3, 36 vgl. 5, 13; 5, 19 vgl. 6, 14.

Nach 5, 14 vgl. 13, 6 ergiebt sich, daß die Niederschrift nicht vor dem 33. Jahr des Artaxerxes I. erfolgt ist. Die Liste 7, 6—73 ist nicht abzutrennen, da Nehemia selbst bezeugt 7, 5, daß er sie fand und abschrieb. Wem natürlich ein klares Selbstzeugnis nichts gilt, mit dem verhandeln wir, die wir vernünftigen profankritischen Grundsätzen folgen, überhaupt nicht.

Der Abschnitt 7, 73—10, 40 unterscheidet sich von dem früheren durch das Zurücktreten der Persönlichkeit des Nehemia und der diesem eigentümlichen Wendungen. Nach Hävernick hat Esra diesen Abschnitt geschrieben, und dafür spräche die große Ähnlichkeit der Darstellung im Buch des Esra und in der Chronik. So *kann* es sein. Nehemia hätte dann diesen Abschnitt unverändert in sein Buch aufgenommen. Doch erklären sich die Unterschiede auch ganz ungezwungen aus dem Inhalt des zweiten Stückes, so daß eben so gut Nehemia selbst als der Verfasser festgehalten werden kann. Nehemia tritt nicht hervor,

weil er als politischer Statthalter die gottesdienstliche Feier dem Priester Esra zu überlassen hatte und nur die Urkunde 10, 2 als praecipuum membrum eccl. an der Spitze der Volksvertretung untersiegeln konnte, was der Mittler des Bundes, Esra, nicht zu thun hatte. Daß aber Nehemia sich 5, 14 f. pecha nennt, dagegen 8, 9; 10, 2 ha-tirschatha genannt ist, hat den sachlichen Grund, daß jener Name als die allgemeine Bezeichnung sämtlicher Präfekten den amtlichen Charakter ausdrückt, dagegen tirschatha der offizielle Titel der persischen Statthalter Judäas ist (Esr. 2, 63), der bei diesem offiziellen Akte paßt, dagegen in 5, 14 ff. nicht nötig ist, wo es ganz allgemein heißt: „da man mir gebot, Landpfleger zu sein," wie nämlich in anderen Provinzen auch Pechas waren. Die Gottesnamen aber verteilen sich nicht so auf beide Teile, daß sie da und dort ausschließlich auftreten. Elohim ist vorherrschend in 1—7 wie 8—10. Nur in feierlicher Rede oder Gebet findet sich Jahwe, Adonaj mit andern Prädikaten Gottes. Der ganze Unterschied in 8—10 erklärt sich aus dem Inhalt und daraus, daß die Leviten anders beten als Nehemia, und Nehemia seine Ausdrücke bei Erzählung gottesdienstlicher Akte nicht so verwenden kann, wie wenn er von seinen bürgerlichen Einrichtungen erzählt.

In Kap. 11—13 hängt der Anfang mit dem Früheren eng zusammen. Lose ist der Zusammenhang des Verzeichnisses von 12, 1—26, ist aber dadurch vermittelt, daß die Leviten bei der in V. 27 ff. erzählten Einweihung eine Hauptrolle spielten. Alles andere ist an ganz verständlichem Orte. Kap. 12, 27 ff. trägt ganz den Stempel der Schreibart Nehemias und hängt sachlich mit dem Früheren zusammen. Auch die Aufnahme der ethnographischen und genealogischen Listen entspricht ganz der Art Nehemias (Kap. 7, 6 ff.), somit ist kein Grund, an der Nehemianischen Abfassung dieses letzten Teils zu zweifeln und an der Einheit des ganzen Buches. Damit aber ist auch die historische Glaubwürdigkeit gegeben. Alle Einwürfe beruhen auf Mißdeutung und irrigen Voraussetzungen, wie Keil mit Recht sagt. Am scheinbarsten ist es, wenn man sagt, Kap. 12, 1—26 „kann nicht von Nehemia stammen, weil diese Liste bis auf Darius Kodomannus herabgeht. Jaddua ist ein Zeitgenosse Alexanders des Großen; er hörte schon 326 auf, Hoherpriester zu sein". Aber a) ist

die Gleichzeitigkeit von Jaddua mit Alexander dem Großen nicht zu beweisen. Sie ruht einzig auf der in chronologischen Dingen anerkannt oft genug irrenden zweifelhaften Autorität des Josephus, dessen Meinung nicht maßgebend sein kann. Auch Hävernick, Sieffert, Kleinert trauen ihm durchaus hier nicht. b) geht die Liste als solche nicht so weit herab. Sie enthält V. 1—9 die unter Serubabel zurückgekehrten Priester und Leviten, V. 12—21 die Stammhäupter der Priester aus Jojakims Zeit, V. 24—26 die Häupter der Leviten in Jojakims, des Sohns Josuas, Zeit und in den Tagen Nehemias und Esras. Dazwischen steht V. 10—11 die Genealogie Josuas bis Jaddua und V. 22 die Notiz: „Von den Leviten wurden in den Tagen Eliaschibs, Jojadas, Jochanans, Jadduas die Geschlechtshäupter aufgeschrieben und von den Priestern unter der Regierung Darius' des Persers." Schon Vitringa faßt diese ganz fremdartigen Verskörperchen als Randglossen, die ein Abschreiber in den Text hineinbrachte. Auf sie läßt sich nichts gründen. Aber Nehemia konnte sie auch geschrieben haben. Eliaschib war Hoherpriester, als Nehemia nach Jerusalem kam (13, 28). Eliaschibs ältester Sohn konnte da schon den Jojada gezeugt haben. Nehemia, 30—40 Jahre alt, konnte V. 11 schreiben, da niemand ein Recht hat, ihn damals schon sterben zu lassen. Der alte Nehemia konnte auch 12, 22—23 schreiben. Die vier Namen sind gleichzeitige Personen, als Nehemia schrieb: Vater, Sohn, Enkel, Urenkel. Diese wurden später nacheinander erst Hohepriester. Nicht fand die Zählung viermal hintereinander statt. Und Darius der Perser kann ebensogut Darius Nothus sein, der 22 Jahre nach Nehemias Ankunft in Jerusalem im Jahre 423 zur Herrschaft kam. Daß Jaddua damals schon Hoherpriester war, ist nicht gesagt. Er hatte aber die Anwartschaft darauf. Auch Öttli hat nur diese zwei Einschübe als eigentlichen Gegengrund. Die zwei andern Gründe bedeuten nichts.

Vgl. zu dem Einzelnen die Beweisführung von Keil, Einleitung[3] S. 482—487 und Rätsels Lösung II, 1 S. 113—117.

Das Buch Esther (אֶסְתֵּר).

§ 98. Inhalt und Zweck.

Hier wird erzählt, wie die Exulantin Esther, Mordechais Pflegetochter, von Achaschveroſch (d. i. Xerxes, wofür 1, 1 die Ausdehnung ſeines Reiches und andere hiſtoriſche Umſtände ſprechen, vgl. Herod. 7, 9, vor allem aber die Gleichheit des Charakters mit Xerxes, vgl. Herod. 7, 35. 37) nach Verſtoßung der Königin Vaſchthi zur Königin erhoben wurde, wie dann die vom königlichen Günſtling Haman beſchloſſene Ausrottung aller Juden durch Eſther vereitelt, Haman geſtürzt, Mordechai an ſeine Stelle erhoben und den Juden erlaubt wurde, an dem zu ihrer Vernichtung beſtimmten Tage alle Feinde, die ſie angreifen würden, in der Notwehr gegen dieſe zu töten, wie dann zum Gedächtnis dieſer Rettung auf Antrieb Mordechais und der Eſther das Feſt Purim (Loſe) eingeſetzt wurde, Kap. 1—10. Der Zweck dieſes Buches iſt in erſter Linie, die geſchichtliche Veranlaſſung und den Urſprung des Purimfeſtes zu beſchreiben, 9, 26—32. Zugleich aber ſollte es nach V. 28, wie es auch in der Natur der Sache liegt, ein ewiges Gedächtnis ſein, wie durch Gottes gnädige ſpecielle Vorſehung und durch den Dienſt ſeiner frommen Diener und Werkzeuge Mordechai und Eſther das Volk, aus dem der Meſſias kommen ſollte, trotz aller Macht und Liſt ſeiner Feinde, vor allem ſeines Erzfeindes damaliger Zeit, auf die Zukunft gerettet wurde. So iſt auch dies Buch in der That von dem heiligen Geiſt für die heilige Sammlung der altteſtamentlichen *γραφή* als Glied beſtimmt worden, daß es an ſeinem Teile der Gemeinde Gottes für alle Zeiten dienen ſollte, wozu nach dem Apoſtel von Gott jegliches Buch der geſamten *γράμματα ἅγια* beſtimmt iſt (2. Tim. 3, 15. 16. 17). In vortrefflicher Weiſe hat dies Buch in dieſem pneumatiſchen Sinn ausgelegt und verwertet, Herbſt in ſeinem „Der Hüter Israels ſchläft noch ſchlummert nicht“ Barmen 1896, ohne die zeitgeſchichtliche Auslegung zu verſäumen. Es iſt das um ſo verdienſtlicher, als gerade dies Buch neuerdings wieder, z. B. von Meinhold, in der traurigſten Weiſe verkannt, ja geradezu verläſtert worden iſt, da doch der Herr ſelbſt den Kanon, den er vor ſich hatte, als „die *γραφή*“ bezeichnet und mit ihm auch dieſes

Glied des Kanon in seinem Maße teilhaben läßt an dem Siegel, das er dieser γραφή als Ganzem aufgedrückt hat mit dem Wort: „ἡ γραφὴ οὐ δύναται λυθῆναι.“ Wenn aber Luther von den „Kornblumen“ spricht, die er hier ausgerauft und übersetzt habe, so meint er nicht unser kanonisches Buch Esther, sondern die Zusätze zu Esther in der griechischen Übersetzung, die er nach Vulgata unter den Apokryphen dem Alten Testament als „Anhang“ beigefügt hat, und die keinen kanonischen und historischen Wert beanspruchen können. Darauf wurde schon von andern Seiten öfter hingewiesen und trotzdem wird Luther wie oben gegen das Buch Esther angeführt.

§ 99. Historischer Wert und Verfasser.

Der historische Wert wurde bezweifelt oder verworfen zuerst von Semler, der es für erdichtet erklärte als Zeichen der jüdischen Arroganz. Dann von Corrodi. Auch Michaelis äußerte Zweifel. Sie vermehrte Bertheau, Gramberg, Vatke, Ewald, Bleek. Die Glaubwürdigkeit verteidigte teilweise Eichhorn, ganz aber Justi, Jahn, Kelle, Hävernick, Stähelin, Keil. Selbst de Wette lenkte infolge davon ein, Einleitung, 4.—8. Aufl.

In der That liefert das Purimfest den Beweis für die historische Wahrheit. Feste werden nicht erdichtet. Vgl. schon 2. Makk. 15, 36 und Josephus, Ant. XI, 6. 13. Ferner stimmt das Buch völlig mit den geschichtlichen Verhältnissen unter Xerxes, auch mit den Sitten der Perser. Vgl. Keil, Kommentar. Vgl. auch Herodot VII, 8, wo berichtet wird, daß Xerxes im dritten Jahr seiner Regierung nach glorreichem Feldzug alle Großen seines Riesenreiches nach Susa zu einer Beratung über einen Feldzug nach Griechenland versammelte. Daraus erklären sich 180 Tage = ½ persisches Jahr. Daß erst vier Jahre nach Vaschthis Verstoßung Esther Königin wurde, erklärt sich aus dem inzwischen eingetretenen griechischen Feldzug (2, 16 mit 1, 3 ff.), von dem Xerxes erst im siebenten Jahr seiner Regierung heimkehrte. Auch der Tribut 10, 1 paßt auf die völlige Erschöpfung des Staatsschatzes. Da die persischen Könige mehrere Gemahlinnen hatten, so spricht Herodot IX, 109 ff., wo von Liebschaften und einer Gattin Amestris die Rede ist, nicht gegen das Buch. Daß Mordechai mit Jechonja ins Exil kam (2, 5), diese Auslegung von de Wette ist

nicht beweisbar. Das „der weggeführt war“ 2, 6 geht V. 5 nicht auf Mordechai, sondern auf Kisch. Esther war also damals keine „ergraute Schönheit“, wie de Wette fabelt. Daß aber die „Blut- und Rachgier“ der Juden von de Wette für „unglaublich“ gehalten, von Meinhold aber mit „Abscheu“ abgewiesen wird, ist eine völlige Verkennung des Thatbestandes. Es handelte sich a) um die Existenz des ganzen Heilsvolkes, b) um völlig berechtigte Notwehr. Wie stimmt zu dem Blutdurst und Rachdurst z. B. 9, 16? Gottes Name ist nicht genannt. Aber der fromme, bußfertige, gläubige, betende israelitische Geist ist überall zu erkennen bei Mordechai und Esther.

Schluß zu Buch Esther.

Das Wort „Herr, Herr“ that es schon im Alten Testament nicht. Das „Thun des Willens des Vaters im Himmel“ aber finden wir reichlich bei Mordechai und Esther. Das ganze Buch kann typisch aufgefaßt werden. Vgl. Herbst am angegebenen Ort. Der Verfasser ist nicht Mordechai selbst. 9, 32 sagt der Verfasser nur, daß seine Erzählung aus der gleichzeitigen Denkschrift stamme. Darin liegt die Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit der Darstellung. V. 19 besteht das Fest schon. Und der Verfasser erklärt die Sitten an ihm. Aus dem Fehlen jeder Beziehung auf Juda und Jerusalem und aus dem Zurücktreten eines ausgesprochen religiösen Gesichtspunktes läßt sich vermuten, daß der Verfasser sehr nahe an den Begebenheiten stand. Damit harmoniert auch die stark aramaisierende Sprache. Die späteren Worte, Formen und Parsismen nötigen nicht, das Buch unter die Zeit Maleachis herabzusetzen, herab unter die Zeit des Artaxerxes Longimanus. Die Aufnahme in den Kanon konnte nur erfolgen in der Zeit der noch nicht erloschenen Prophetie und ihrer Kontrolle. Vgl. unseren Abschnitt über „Kanon“.

Zeittafel

zu den Geschichtsbüchern des Alten Testaments

auf Grund der Forschungen des Archäologen **Niklas Howard** u. a.

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.		Profangeschichte.
4220	Die Schöpfung. **Adam.**		
4090	Seth geb. (Kain, Abel).		Um 4000 setzen die Assyriologen Sirgulla in Babylonien als ältestes politisches Centrum an.
3985	Enos geb.	Kainiten: Irad,	Ältester Siegelcylinder eines Priesterkönigs.
3895	Kenan geb.		
3825	Mahalaleel geb.	Mehujael,	Um 3800 der legendarische Sargon (Sarrukenn) in Akkad (Nordbabylonien).
3760	Jared geb.	Methusael,	
		Lamech.	Um 3750 dessen Sohn Naram-Sin, ebenda.
3598	**Henoch geb.**		Jedoch alles bloße hypothetische Schätzungen ohne wissenschaftlich objektiven Wert. Die Babylonier und Ägypter datieren ihre Geschichte großsprecherisch in die vorsintflutliche Zeit zurück. Es ist kein Verlaß auf ihre Angaben. Und die Schlüsse der Archäologen sind unsicher.
3533	Methusalah geb.	Jabal,	
3346	Lamech geb.	Jubal,	
		Thubalkain. (Erste Kultur.)	
3290	Adam stirbt, 930 Jahre alt.		
3233	Henoch weggenommen.		
3178	Seth stirbt.		
3164	**Noah** geb.		
3080	Enos stirbt.		
2985	Kenan stirbt.		
2930	Mahalaleel stirbt.		
2798	Jared stirbt.		
2684	Anfang der 120 Fristjahre.		
2664	Japheth geboren.		
2662	**Sem** geb. (Ham).		Aber daß Siegelcylinder und Pyramiden durch die Sintflut durchgerettet wurden, ist möglich. Und
2569	Lamech stirbt, Bau der Arche.		
2564	Methusalah stirbt.		

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
2564	Eintritt der Sintflut am 17. Tag des andern Monats.	das neue Geschlecht mochte an sie seine Geschichte anknüpfen,
2563	Ende der Flut am 27. Tag des andern Monats. (Vergletscherungen, neues Klima, Veränderungen der inneren und äußeren Erdrinde, Überbleibsel aus der vorsintflutlichen Welt auf der armenischen Hochebene.) Neuer Bund Gottes mit der Erde.	doch aber in sagenhafter Form und Chronologie, wie sie sich bei allen Kulturvölkern des Ostens findet. Diese Form und Chronologie darf nicht ernst genommen werden. Auch wenn sie schriftlich entgegentritt.
2562	Arpachsad geb.	
2527	Selah geb.	
2497	Eber geb.	
2463	Peleg geb. (Erde zerteilt. Turmbau zu **Babel.**)	In Südbabylonien Stadtkönige von Ur, Urgur, Dungi, zugleich Könige südlicher (sumerischer) und nördlicher (akkadischer) Städte Babyloniens. Urgurs große Bauten, Tempel in Ur, Sarsam, Nippur und Erech. Auch Akkad, Kutha,
2433	Regu geb.	Babilu Städte.
2401	Serug geb. (Nimrods Reich. Hauptstadt Babel. Von da entsteht Ninive.)	Kulturentwicklung Ägyptens beginnt von Babylonien sich abzweigend. Mena (noch mythisch) erbaut Memphis als erster ägyptischer König.
2371	Nahor geb.	Die Kulturentwicklung, für die man
2342	Tharah geb.	Tausende von Jahren fordert, kann sich in etlichen hundert Jahren sehr wohl vollzogen haben. Vgl. Schlußerklärungen.
2272	Haran geb.	Ägyptische Könige in Memphis Chafra, Chufu (Cheops), Menkaura. Pyramiden.
2224	Peleg stirbt.	
2223	Nahor stirbt.	
2214	**Noah** stirbt.	
2212	**Abram** geb. zu Ur.	
2202	Sarai geb.	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
2194	Regu stirbt.	
2171	Serug stirbt. Auszug Tharahs aus Ur. (Vom Geburtsjahr Abrams hängen alle vorausgehenden Zahlen ab. Differenz 60 Jahre.)	
2137	Tharah stirbt in Haran.	Unterwerfung Ägyptens durch die Hyksos (Israeliten?) auf 500 Jahre.
2137	Auszug Abrams und Lots aus Haran nach Kanaan. Krieg Kedorlaomers. Melchisedek (Sem?).	Iriaku von Larsa (Arioch). Kontrakttafeln und Inschriften von ihm. Kudur-Mabug, sein Vater, nennt sich Herr von Martu (Westland, Syrien und Palästina). 1. Mos. 14 genau der inschriftlichen Situation und den Namen entsprechend.
2126	Ismael geb.	
2124	Arpachsad stirbt.	
2113	Abram wird **Abraham** genannt, Sarai **Sarah.** Isaak verheißen. Untergang Sodoms.	
2112	**Isaak** geb.	Hammurabis arabische Dynastie zu Abrahams Zeit in Babylonien herrschend. Also Semiten in Südbabylonien (Sumerien) wie Nordbabylonien (Akkad). Die babylonischen Bußpsalmen und Götterhymnen noch vorhanden. Monotheismus überall durchblickend als älteste Religionsstufe (Hommel). Die neue Königsliste zeigt, daß Hammurabi, Zeitgenosse Abrahams, nicht 1900, sondern wirklich um 2200 zu der babylonischen Herrschaft kam. Größter König Babyloniens.
2094	Selah stirbt.	
2075	Sarah stirbt.	
2072	Isaak heiratet Rebekka.	
2062	**Sem stirbt.**	
2052	**Jakob** und Esau geb.	
2037	Abraham stirbt.	
2033	Eber stirbt.	
2012	Esau heiratet Judith.	Ninus und Semiramis in Assur.
1989	Ismael stirbt.	
1977	Isaaks Segen. Jakobs Flucht.	Ninyas von Assyrien.
1970	Jakobs Hochzeit. Geburt seiner Söhne.	
1962	**Joseph** geb.	
1932	Isaak stirbt. Joseph steht vor Pharao, Erhöhung zum Schallit.	König Salatis aus den Hyksos in Ägypten?

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
1922	Jakob (Israel) zieht nach Ägypten.	Daher Potiphar als Ägypter betont, Gen. 39, 1 (ob Hykfos nicht doch mit Juden identisch (Hofmann), ist offen zu halten. Die fremden Hykfosstatuengesichter können nfurpiert sein).
1905	Jakobs Tod.	
1852	Josephs Tod.	
1830	Levis Tod.	
	Streifzüge der Ephraimiten nach Gath, der Manassiten nach Gilead (Machir).	
1700		Wanderung der Pelasger.
1627		Befreiung Ägyptens von den Hykfos; Amosis, Amenophis I., Tutmosis I. und II. Könige.
1575	Aaron geb.	
1572	**Mose** geb.	Die Phönicier ein Handelsvolk. Kekrops gründet Athen. Kadmos. Danaos.
1550	Josua geb.	Hellenen kommen nach Hellas.
1532	Mose flieht nach Midian.	Pharao Amenophis II.?
1493	Berufung Moses. Vor Pharao. Die Plagen.	Tetmes (Tutmosis IV.?) Herrschaft der Kaschschi in Nordbabylonien.
1492	**Auszug aus Ägypten,** 15. Abib (Nisan). Gesetzgebung auf Sinai.	Amenophis III. Hauptstadt No (Theben) in Ägypten.
1453	Aarons Tod. Bileam. Mose stirbt auf Nebo.	
1452	Einzug unter Josua ins gelobte Land. Jericho fällt.	
1446	Austeilung des Landes. In Silo.	
1440	Josuas Tod. Knechtschaft Israels unter Kuschan Rischathaim von Mesopotamien.	
1400		Palästina, nach Tell-el-Amarnabriefen (Keilschrift) in Ägypten gefunden 1887, unter Ägypten.
1392	Othniel, erster Richter.	
1360	Othniel stirbt. Israel dem Eglon von Moab unterthan.	Nach Ramses Menephta Seti I. Die Hebräer schon wohnend in Palästina als Habiri.
1342	Ehud Richter. Schandthat zu Gibea Benjamin.	Ramses Miamun der Große (Sesostris).
1322		Menephta (Amenophis?). Pelops im Peloponnes.
1280	Ehud tot. Jabin vom nördlichen	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
	Kanaan unterjocht Israel. Samgar Richter.	
1260	Debora und Barak.	Assyrien Herr über die zweite babylonische Herrschaft (1273).
1240	Barak tot. Midianiter über Israel.	Ramses III. und IV. in Ägypten. Rampsinit. Dessen Schatzhaus.
1233	Gideons Berufung und Sieg.	Argonautenzug. Jason. Griechische Heroenzeit.
1200	Abimelech wirft sich zum König auf.	
1198	Stirbt. Thola Richter.	
1194		Griechen vor Troja. Achill, Ajas, Hektor.
1175	Jair Richter.	
1184		Zerstörung Trojas. Askanius baut Alba Longa. Latiner und Etrusker in Italien.
1170	Philister und Ammoniter bedrängen Israel.	
1153	Jephtha Richter.	
1147	Ibzan Richter.	
1142	Eli, Hoherpriester, richtet Israel in Silo.	
1140	Elon, Richter nach Ibzan.	
1130	Abdon wird Richter.	Nebukadnezar I. in Babylonien.
1122	Abdon stirbt. Israel unter den Philistern. Verkündigung an Manoah.	Smendes ägyptischer König. Residenz in Unterägypten Zoar.
1103	Krieg mit den Philistern. Exil der Lade. Elis Tod.	
1102	Simson tritt auf. Samuel richtet Israel. Prophetenschulen. (1. Kön. 6, 1 entscheidet über die Chronologie der Richterzeit. Die drei ersten Jahre Salomos, die Regierung Davids und Sauls nebst Samuels am Schluß, und die Wüstenzeit am Anfang des dort genannten Zeitraums von 480 Jahren abgezogen, ergiebt	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
	sich die Zeit der Richter. Etliche dieser richten in verschiedenen Stämmen gleichzeitig. Für Saul zwölf Jahre angesetzt.)	
1086	David in Bethlehem geb. Isai.	
1082	Simsons Tod.	Dorische Wanderung. Griechische Kolonien in Kleinasien und Italien.
1068	Saul aus Benjamin König.	Kodrus, letzter König Athens, tot. Archonten.
1062	David von Samuel gesalbt.	
1056	Sauls Tod. **David, König Judas** in Hebron. Isboseth über die elf Stämme. Abner.	
1049	David nach Isboseths Tod König über ganz Israel. Jerusalem Hauptstadt. Joab.	
1026	Absaloms Empörung und Tod.	
1016	Salomo König.	Homer.
1013	Anfang des Tempelbaues.	Psusennes König Ägyptens.
1006	Vollendung und Einweihung des Tempels.	
993	Salomo beendet seine Bauten.	
977	Zehn Stämme dem Jerobeam zugesprochen.	König Sisak (Scheschonk) in Ägypten. Erste äthiopische Herrschaft daselbst.
977/76 (—720)	Trennung des Reiches Israel in Juda unter Rehabeam und Israel (Ephraim, Nordreich) unter Jerobeam I. Residenz Thirza, Kälberdienst in Bethel südlich und Dan nördlich.	Eroberung. Zug nach Palästina. Städtenamen in den Listen der Mauer zu Karnak.
973	Einfall Sisaks in Juda.	
960	Abia in Juda. Sieg über Jerobeam.	
957	Asa in Juda.	
956	Nadab in Israel.	
955	Baesa (zweite Dynastie) vertilgt Jerobeams Haus, wird König.	
943	Asas Bundesfest nach Niederlage Serachs, des Mohren, bei Maresa.	
942	Asas Bund mit Benhadad von Syrien.	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
932	Ela, König in Israel.	
931	Simri ermordet Ela, wird König, rottet Baesas Haus aus.	
927	Omri in Israel (dritte Dynastie).	
926	Omri baut Samaria als Residenz.	
920	Ahab, sein Mitregent, Alleinherrscher in Israel. Isebel. Phönicischer Baalsdienst.	Itubaal, König von Tyrus, Schwiegervater des Ahab.
	Der Prophet Elia.	Assurnasirhabal, Erbauer des Palastes Kalach bei Ninive.
917	Josaphat, König von Juda.	
914	Josaphats Reformation.	
904/3	Wiederholter Sieg Ahabs über die Syrer. Nabots Tod.	
900	Neuer Sieg über die Syrer. Ahabs Tod.	
899	Ahasja resp. sein Vertreter Joram König Ephraims.	Denksänle Mesas von Moab, ältestes Denkmal in phönicischer Schrift.
895	Joram von Juda Mitregent Josaphats.	
894	Joram von Juda Alleinherrscher. Elias Himmelfahrt. Elisa.	
892	Josaphats Tod.	
890	Joram von Juda krank.	
889	Ahasja König in Juda, Hasael in Syrien.	
888	Jehu (vierte Dynastie) vertilgt das Haus Ahab, wird König Israels. Athalja in Juda.	Lykurg in Sparta. Griechische Baukunst. Olympische Spiele.
882	Joas König in Juda. Jojada Hoherpriester. Der Prophet Joel.	
860	Joahas König Israels.	
846	Joas sein Mitregent.	
844	Amazia Mitregent in Juda.	
843	Joahas von Israel tot. König Benhadad von Syrien.	
842	Joas von Juda stirbt. Amazia Alleinherrscher.	
840	Juda abhängig von Israel durch Schlacht von Bethsemes.	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
830	Jerobeam II. König in Israel. Prophet Jona.	Blüte des Äthiopischen Reiches von Napeta am obern Nil.
815	Amazia stirbt. In Juda elfjähriges Interregnum.	
804	Asarja, d. h. Usia in Juda. Amos und Hosea.	Dido gründet Karthago.
789	Jerobeam II. stirbt. Interregnum in Ephraim.	
776		Anfang der Olympiadenrechnung. Amphiktyonen. Orakel zu Delphi.
767	Sacharja in Ephraim König.	
766	Von Sallum ermordet. Sallum König. Ermordet von Menahem. Letzterer König.	König Phul von Assur.
757	Menahem stirbt.	
755	Pekaja König Israels.	
753	Von Pekah getötet. Pekah König.	Rom gegründet.
753	Jesaja berufen. Jotham König in Juda. Prophet Micha.	
747		Nabonassar, König in Babylonien. Nabonassarische Ära beginnt. Tiglat-Pileser von Assyrien.
741	Ahas König in Juda neben Jotham.	Anfang der Messenerkriege. Zweite Unterjochung Ägyptens durch die Äthiopier; Schebek I.
737	Einfall des Syrers Rezin und Pekahs von Israel in Juda (Jes. 7). Tiglat Pil., Ahas' Bundesgenosse, erobert Ephraim und Syrien.	
734	Hosea ermordet Pekah. Prophet Obadja.	Nadius, König von Babel.
728	Hosea nach Interregnum König Israels.	Iluläus, König in Babel.
725	Ahas tot. Hiskia in Juda. Hosea dem Salmanassar zinspflichtig. Reformversuch Hiskias.	
722	Salmanassar (Sargon) verhaftet Hosea, belagert Samaria.	Merodach Baladan, König Babels.
720	Eroberung Samarias. Ende des Reiches Israel (Ephraim).	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
	Zehn Stämme in die assyrische Gefangenschaft.	
711	Sanherib von Assur erobert die Städte Judas.	Tirhaka, der Äthiopier, in Ägypten.
710	Hiskias krank. Vernichtung des assyrischen Heeres vor Jerusalem.	
704	Prophet Nahum.	Arkean, König von Babel, stirbt. Bilibus folgt. Dann Aparanad.
696	Manasse König in Juda.	Regebel und Mesesimordak in Babel folgen.
681		Asarhaddon König in Assyrien.
680	Heiden in die Städte Samarias gesetzt. Samariter. Manasse in Babel gefangen.	Asaradin König in Babel.
655		Psammetich in Ägypten. Sais Hauptstadt.
641	Amon König in Juda.	Kyaxares I. in Medien von 633 an.
639	Josia in Juda.	
628	Josias Reformationsanfang. Habakuk.	
627	Jeremia berufen.	Sarakos in Assur. Nabopolassar, Unterkönig in Babel. Verbündet mit Medien gegen Assur.
625	Zephanja.	
622	Josias Reformation. Gesetzbuch Moses wiederaufgefunden.	Drakons Gesetzgebung in Athen.
610		Schlacht am Halys zwischen Medern und Lydiern. Tarquinius Priscus in Rom von 616 an.
609	Josia fällt bei Megiddo gegen Pharao Necho. Joahas König in Juda.	
608	Jojakim von Necho zum König Judas gemacht. (Eliakim vorher genannt.)	

Die Zeiten der Weltreiche.

I. Babylonisches Weltreich, 606—536.

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
606	Nebukadnezar nach dem Falle Nineves und dem Untergang des assyrischen Reiches Mitregent seines Vaters in Babel. Kriegszug in den Westen. Belagerung Jerusalems. Dan. 1, 1.	
606	Jojakim unterworfen, erste Wegführung etlicher Juden (Daniel). Anfang der babylonischen Gefangenschaft. Ägyptens Besiegung bei Karchemisch.	
605	Jeremias erstes Buch verbrannt.	
604	Nach Nabopolassars Tod Nebukadnezar Alleinherrscher.	
603	Nebukadnezars Traumbild der Weltreiche.	
602	Jojakim fällt ab von Nebukadnezar.	
599	Jojakim tot. Zweite Wegführung Gefangener, Jechonja (Jojachin) König Judas.	Darius der Meder geboren. Psammis in Ägypten.
598	Zweite Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar. Jojachin gefangen. Dritte, größte Exilierung Judas. Zedekia (Mathanja) König in Juda.	
595	Reise Zedekias nach Babel.	Pharao Hophra (Apries) in Ägypten.
594	Hesekiel berufen.	Solon in Athen 592.
589	Nebukadnezar zum drittenmal vor Jerusalem.	
588	**Eroberung Jerusalems.** Zedekia gefangen. Weitere Exilierung von Juden.	
587	Nebusar Adan zerstört Tempel und Stadt. Wegführung der übrigen Juden und Tempelschätze.	
583	Juden nach Ermordung Gedaljas in Ägypten. Jeremia bei ihnen.	Unternehmung Nebukadnezars gegen Tyrus.

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
		(578) Servius Tullius, König Roms.
574	Hesekiels Gesicht vom neuen Tempel.	
571		Belagerung von Tyrus aufgehoben.
561	Daniel Kap. 5 vor Evilmerodach mit dem Beinamen Belsazar. Zeitlich vorher schon Kap. 7 Daniels Gesicht von den vier Weltreichen. Ebenso Kap. 8.	Evilmerodach (Illoarudan) in Babel. Die sieben Weisen in Griechenland.
559		Neriglissar.
558		Cyrus gründet das persische Reich. Kyaxares II. (Darius Medus), medischer König.
555		Laborosoarchad in Babel.
554		Nabonid (sein Sohn Belsazar Mitregent) in Babel letzter König.
546		Cyrus (Koresch) stürzt den Krösus von Lydien.
537	Daniel Kap. 6 und 9. Die siebzig Wochen offenbart.	Eroberung Babels durch Cyrus und Darius. Darius Medus Herrscher, Schwiegervater des Cyrus (538).

II. Das medopersische Weltreich, 536—336.

536	Cyrus (Koresch) der Perser durch Erlangung der medisch-babylonischen Herrschaft nach seinem Schwiegervater Darius Medus (Kyaxares II.) wird Herrscher des zweiten Weltreiches. Erlaubnis zur Rückkehr aus dem Exil an die Juden. Erster Zug unter Serubabel und Josua, Beginn der siebzig Jahrwochen Daniels.	
535	Grund zum zweiten Tempel gelegt. Hinderung durch die Samariter.	Tarquinius Superbus in Rom.
529		Ahasverus I. (Kambyses), König in Persien.
525		Schlacht bei Pelusium. Psammenit besiegt. Ende des Reiches Ägypten.

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
522		Pseudo-Smerdis (Artahsasta), König von Persien. Zarathustra. Konfutse.
521		Darius Hystaspis (Darjawesch).
520	Haggai und Sacharja.	
515	Tempel vollendet.	Vertreibung der Pisistratiden in Athen. In Rom Konsuln. Republik (510).
490		Erster Krieg Persiens gegen die Griechen. Marathon. Miltiades.
486		Xerxes (Ahasverus II.).
483		Verstoßung der Vasthi.
480		Zweiter Perserkrieg. Thermopylä. Salamis. Themistokles.
479	Esther, Gemahlin des Ahasverus.	Platää. Aristides.
474	Hamans Anschlag. Purimtage, 13. und 14. Adar.	
470		Niederlage der Perser am Eurymedon. Cimon. Athens Vorherrschaft.
465	Eintritt der 62 Wochen.	Artaxerxes Longimanns (Artahsastha II.) König von Medoperfien.
458	Esra in Jerusalem. Reformation der Gemeinde.	Dritter Messenerkrieg.
445	Nehemia, persischer Landpfleger in Judäa. Aufbau der Mauern. Mit Esra noch zusammen Bußtag und Bundeserneuerung. Anfang der Synagoge. **Maleachi** letzter Prophet.	Glanzzeit des Perikles in Athen. Sophokles, Phidias, Herodot.
433	Rückkehr des Nehemia nach Persien.	Peloponnesischer Krieg bricht aus 431. Tod des Perikles 429.
424		Xerxes II. von Persien.
423		Darius II. Nothus.
404		Ende des peloponnesischen Krieges. Übergewicht Spartas. Artaxerxes II. Mnemon.
399		Sokrates Tod. Plato.
378		Theben kommt empor. Leuktra 371.

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
366		Erster plebejischer Konsul in Rom. Cirkusspiele.
362		Mantinea. Thebens Übergewicht.
360		Philippus König in Macedonien.
358		Darius Ochus.
355		Alexander der Große geboren. Verbrennung d. Tempels in Ephesus. Aristoteles.
338		Chäronea. Griechenland Macedonien unterworfen. Römische Samniterkriege.
	III. Das macedonisch-griechische Weltreich, 336—146.	
336	Alexander der Große König von Macedonien und Griechenland.	
334	Krieg Alexanders gegen Persien.	
333		Darius Kodomannus. Issusschlacht.
332	Alexander zerstört Tyrus und unterwirft Judäa.	
331		Schlacht bei Gaugamela. Ende des Perserreiches.
327		Alexanders Zug nach Indien.
324		Hochzeit in Susa.
323		Tod Alexanders in Babylon.
312		Seleukus I. Nikator stiftet das syrische Reich. Selencidische Ära.
310		Der junge Alexander ermordet. Die Statthalter nehmen den Königstitel an.
301	Palästina unter Ägypten.	Schlacht bei Ipsus. Antigonus fällt. Alexanders Reich zerfällt in vier Reiche: Kassander in Macedonien, Lysimachus in Kleinasien, Seleukus in Syrien, Ptolemäus I. in Ägypten.
284		Ptolemäus II. König in Ägypten, Philadelphus genannt. Bibliothek in Alexandria. Ausbreitung der griechischen Sprache. Septuaginta angefangen. Manetho.

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
224		Antiochus III. der Große in Syrien.
216	Palästina unter syrischer Herrschaft.	Schlacht bei Cannä, Hannibal.
203		Hannibal bei Zama besiegt (202).
187		Seleukus IV. Philopator König in Syrien.
183		Hannibal stirbt. Cato major.
180		Ptolemäus VI. von Ägypten.
176		**Antiochus IV. Epiphanes** König von Syrien.
170	Ant. Epiph. auf dem Siegeszug aus Ägypten plündert den Tempel zu Jerusalem nach dem Tod des Onias (171).	
168	Völlige Abschaffung des täglichen Opfers in Jerusalem. Gewaltherrschaft des Epiphanes in Juda. Großer Abfall. Greuel auf Gottes Altar.	
167	Priester Mattathias stirbt. Judas Makkabäus folgt.	
165	Der Altar in Jerusalem wiederhergestellt. Fest der Tempelweihe.	
164	Antiochus Epiphanes stirbt. Antiochus V. Eupator in Syrien.	
161	Judas Makkabäus macht einen Bund mit den Römern und stirbt. Es folgt Jonathan.	
146		Zerstörung Karthagos.
143	Ermordung Jonathans. Simon Hoherpriester und Fürst der Juden.	
141	Bestätigung der Dynastie der Makkabäer durch die Römer.	
131	Joh. Hyrkan unabhängig.	
109	Die Samariter und Idumäer den Juden unterworfen..	
107	Aristobul, Fürst der Juden, nimmt den Königstitel an.	

Jahre v. Chr.	Biblische Begebenheiten.	Profangeschichte.
40	Der Idumäer Herodes der Große von den Römern als König der Juden erklärt.	
19	Herodes renoviert den Tempel. Hillel und Schammai.	
6	Verkündigung an Zacharias.	
4	**Christus geboren.**	

Schlußerklärungen zur chronologischen Tafel.

Die im vorstehenden dargebotene alttestamentlich-chronologische Tafel mit den wichtigsten synchronistischen Angaben aus der Profangeschichte ist eine große Erleichterung im Studium des Alten Testamentes. Es ist natürlich, daß dieselbe bei denen nicht ungeteilten Beifall finden kann, welche eine andere Chronologie aufstellen, bei welcher besonders die Zeit Abrahams und Moses um ca. 150 Jahre und drüber herabgesetzt wird, wie das manche Altertumsforscher thun, während sie die babylonisch-assyrische nachweisbare Kulturentwicklung bedeutend höher hinaufrücken, als wir das thun möchten. Aber dann thun sie es auch nur auf Grund von Möglichkeitsschlüssen, die wir beanstanden. Denn wenn sie z. B. aus dem Dasein einer hohen Kulturentwicklung in Babylonien um 2500 v. Chr. schließen, daß dieselbe eine Vorstufe von etwa 1500—2000 Jahren voraussetze, wodurch wir in die vorsintflutliche Zeit, ja eventuell sogar in die biblisch-voradamische Zeit kämen, so ist das bei bescheideneren Ansätzen zwar nicht gegen die biblische Angabe, welche die Kulturentwicklung sofort mit Kains Nachkommen beginnen läßt, ca. 3600 v. Chr., und gerade das Werden des Reiches Babel und Assur bis an die Sintflut hinaufrückt, also bis ca. 2500 v. Chr., wobei zu bedenken ist, daß die vorhandenen ältesten Kulturreste sehr wohl durch die Sintflut hindurch, auf dem armenischen Hochplateau besonders, sich erhalten haben konnten, weil das so hoch gestiegene Wasser durch die Ausgleichung zu größerer Ruhe kam. Aber wenn wir bedenken, welch ungeheurer Fortschritt z. B. in der Gegenwart auch nur seit 60—80 Jahren auf dem Gebiete der Kultur stattfand, so genügen in jenen urkräftigeren, originaleren Anfangszeiten, wo der Genius der Menschheit sicher nicht minder mächtig die Kräfte des ruhelosen Geistes regte, als in unserem sinkenden Zeitalter, etliche hundert Jahre, um eine solche Kultur begreiflich zu finden, wie sie um 2500 v. Chr. den Altertumsforschern allerdings entgegentritt. Dazu bedarf es so großer Zeiträume nicht. Man kann sich hier sehr täuschen.

Wir unsrerseits schließen uns eng an die Untersuchungen von Niklas Howard, Pastor an der Brüdergemeinde, an, die von Franz Delitzsch, wie

von dem bedeutenden Assyriologen in Philadelphia, Professor Hilprecht, obwohl er gegen Howard bis ca. 5000 v. Chr. mit seiner Berechnung hinaufgeht, dennoch mit großer Zustimmung und warmer Anerkennung aufgenommen wurden. Letzterer schreibt: „Das vorliegende Werk ist eine Arbeit, welche eine ebenso gründliche Bekanntschaft mit den Büchern des Alten Testaments bekundet, als sie Gelehrsamkeit und Scharfsinn in der Art der Behandlung des Stoffes verrät. Der tiefe Ernst und die heilige Ehrfurcht vor dem Worte Gottes wehen dem gläubigen Christen aus der nüchtern gehaltenen Sprache des untersuchenden und abwägenden Verteidigers (der biblischen Chronologie in ihrem Verhältnis zur Assyriologie) freundlich und sympathisch entgegen." Und Dr. Ebrard erklärte kurz vor seinem Tode: „Was Sie von der Wahrhaftigkeit der heiligen Schriftsteller und der heidnischen Verlogenheit (z. B. in den assyrischen Prunkinschriften) schreiben, das ist mir so recht aus der Seele geredet. Und Ihre Entrüstung über die, denen jede Aussage von letzterer Seite so hoch steht, daß sie daraufhin die heilige Schrift des Irrtums oder der Unwahrheit bezichtigen, teile ich vollkommen. Aber auch in den Einzelheiten der Untersuchung stimme ich Ihnen bei und halte die von Ihnen aufgestellten Lösungen für sehr wohl motiviert."

Wir sind demnach in sehr guter fachmännischer Gesellschaft, wenn wir uns gegenüber anderen, vielfach mit der Bibel in Konflikt tretenden, Chronologien und einer andern Auffassung der Thatsachen mit freudig dankbarer Überzeugung an Howard anschließen.

Damit diese Tafel aber nicht eine bloß auf Autorität hingenommene bleibe, so sollen hier doch etliche Andeutungen folgen über den Weg, auf dem wir zu diesen chronologischen Ansätzen kommen.

Wir können entweder von der Schöpfung aus vorwärts gehen auf Christi Erscheinung hin oder umgekehrt rückwärts. Für den ersten Fall bietet die heilige Schrift feste, klare Anhaltspunkte. Die Dauer der Ur- und Vorgeschichte Israels ist in dem Alten Testament nach dem Lebensalter der Väter (genealogisch) angegeben bis auf Abraham. Von Adam bis zur Flut sind es 1656 Jahre nach dem Hebräer. Die Abweichungen der Septuaginta (2242 Jahre) und des Samaritaners (1307 Jahre) gehen aus den willkürlich erhöhten oder verringerten Ansätzen des Alters der Väter hervor. Diese Übersetzungen erweisen sich auch in vielen anderen Punkten als Ergebnisse kritischer Willkür, vor allem die LXX, wie nahezu allgemein jetzt anerkannt ist. Von der Flut bis Abrahams Geburt sind es 352 Jahre, und 427 sind es von der Flut bis Abrahams Einwanderung in Kanaan. Von der Bestimmung des Geburtsjahres Abrahams hängen die Jahreszahlen von Adam bis Abraham ab. Die Differenz beträgt 60 Jahre. Nach 1. Mos. 11, 26 scheint Abram im 70. Jahr Tharahs geboren. Aber es kann da auch Abram als der geschichtlich Wichtigste vorangestellt und doch vielmehr der Jüngste sein unter den drei Söhnen Tharahs, deren Zeugung vom 70. Jahr Tharahs an begann. Nach Act. 7, 4 war Tharah bei Abrahams Geburt 130 Jahre alt, weil Abram erst nach dem Tode Tharahs, der 205 Jahre alt wurde, aus Haran zog, und zwar 75 Jahre

alt. Und dies unterstützt auch durchaus der Umstand, daß Kap. 12, 1 unmittelbar auf 11, 32 folgt und von einem späteren Sterben Tharahs nicht die Rede ist. Es wird also 12, 1 als zeitliche Folge von 11, 32 gemeint sein und 11, 32 nicht als bloße proleptische Abschließung des von Tharah Erzählten. So müssen wir also dann die Geburt Abrams 60 Jahre später, als die des Haran ansetzen, der der Älteste gewesen sein wird und dessen Tochter sein Bruder Nahor heiratete. Haran war also dann im 70. Jahre Tharahs geboren. Dann kam Nahor und zuletzt Abram. Eine ähnliche Anordnung nicht nach dem Alter, sondern der Bedeutung findet sich ja auch 1. Mos. 5, 32, wo der letztgenannte Japheth (nach 10, 21) der Älteste war, Sem der Jüngere, obgleich er voran steht. Somit verlängert sich für uns die Zeit von der Sintflut bis Abrams Geburt um 60 Jahre, gegenüber denen, welche Abram als Ältesten betrachten. Der Aufenthalt Abrahams, Isaaks und Jakobs in Kanaan bis zur Übersiedlung nach Ägypten beträgt nach dem authentischen d. h. hebräischen Text 215 Jahre und der Aufenthalt in Ägypten 430 Jahre, was gegenüber der Willkür der LXX, welche 430 Jahre von Abraham bis zum Auszug ansetzt, festzuhalten ist. Vgl. Keil's Kommentar. Vom Auszug an bis zum Tempelbau unter Salomo verflossen 480 Jahre laut 1. Kön. 6, 1. Diese wichtigste chronologische Angabe eines vom heiligen Geist inspirierten, aus ältesten Dokumenten, nach seinen ausdrücklichen Angaben schöpfenden, gewissenhaften Historikers anzuzweifeln oder gar als subjektiven „späteren Einschub" zu bezeichnen, ist ein frecher Gewaltstreich der Kritik, für welchen sie keinen Grund hat. Auf diesem Wege könnte man alle chronologischen Angaben der Profanhistoriker in Zweifel ziehen und die ganze Geschichte der Vergangenheit in ein Chaos verwandeln. Es gilt nun von dieser Angabe aus die Richterzeit zu bestimmen, über welche manches Dunkel in chronologischer Hinsicht gebreitet ist. Man hat von 480 abzuziehen a) die drei ersten Jahre Salomos, weil der Tempelbau im vierten Jahr desselben begann. Dann b) die vierzig Jahre der Wüste, sodann c) die Regierungsjahre von David, vierzig Jahre, das sind 83 Jahre. Bleiben somit 397 Jahre. Diese enthalten in sich Sauls Regierung und Samuels letzte Jahre. Der Rest ist dann die Richterzeit. Sauls Regierungszeit ist nicht bekannt. 1. Sam. 13, 1 ist der Text verderbt. Howard wird richtig sehen, wenn er Saul zwölf Jahre, nicht zwanzig, zuteilt. Somit bleiben für die Richter vom ersten Richter Othniel an bis Sauls Antritt des Königtums 385 Jahre, die Zeit Samuels bis dahin mitgerechnet. Diese Jahre genügen vollständig, wenn man annimmt, daß vielfach ein Nebeneinander mehrerer Richter in verschiedenen Stämmen stattfand und daß Simsons zwanzig Jahre zusammenfallen mit den in 1. Sam. 7, 2 genannten. Erst als Simson tot war, trat dann Samuel als Führer im Krieg auf. Vorher war er neben Simson prophetisch thätig, die inneren Angelegenheiten verwaltend, Simson dagegen nach außen hin beschäftigt. Er „fing" die Erlösung vom Joch der Philister nur „an". Diese Andeutungen genügen, da sie nicht in verwickelte Fragen führen.

Es handelt sich aber auch darum, die Chronologie von Christi Geburt aus rückwärts zu bestimmen. Das hat Dionysius Exiguus mit seiner Dionysischen Ära um 523 n. Chr. (andere 556) schon versucht. Er setzt dabei Christi Geburt 754 nach Erbauung der Stadt Rom an (nach Varro). Doch ist hier um vier Jahre geirrt. Es muß 750 heißen. Von da aus läßt sich rückwärts rechnen. Der Ptolemäische Kanon, eine Zeittafel des Ptolemäus zur Zeit des Antoninus Pius, kommt hier hülfreich bestätigend hinzu. Auf dieser Zeittafel werden die babylonischen Könige von Nabonassar an, dann die persischen und die macedonischen Könige der Ptolemäer, dann die römischen Kaiser verzeichnet mit Regierungsjahren, wozu später die Jahreszahlen nach der am 26. Febr. 747 v. Chr. beginnenden Ära das Nabonassar gefügt sind, dabei auch astronomische Angaben, welche sich kontrollieren lassen, so daß man daran eine feste Grundlage für die Chronologie hat. Die Zeit vor dem König Nabonassar von Babel, also vor 747 v. Chr. ist völlig verwirrt. Man hat an den assyrisch-babylonischen und ägyptischen Überresten durchaus nicht die sicheren chronologischen Grundlagen, wie die Begeisterung der Fachmänner in verzeihlicher Weise das glauben machen möchte. Hier hat die mythisierende Phantasie mit cyklischen subjektiven Berechnungen eingegriffen. Man hat Ursache, hier sehr mißtrauisch zu sein. Brugsch hat erklärt, die Manetho-Listen befänden sich in einem beklagenswerten Zustand bis 666 v. Chr., zum Beginn der 26. Dynastie. Und auch die Thontafel-Angaben werden viel zu fest geglaubt. Während man den heiligen Schriftstellern so wenig als möglich glaubt, leider auch von noch gläubiger Seite, wirft man sich diesen Heiden mit ihrer nicht zu verkennenden Prahlsucht ohne Zögern in die Arme. Aber auch hier ist das Letzte stets ein Glaube, sonst nichts. Wir ziehen den Glauben vor an die heiligen Historiker, welche nicht heucheln und schmeicheln oder prahlen, sondern ihrem Volk gegenüber die bitterste Wahrheit nicht scheuen. Das ist unser Glaube. Howard weist aus den Thontafeln selbst die Prahlerei und Lügenhaftigkeit dieser Prunkschriften nach. Und die Dynastienreihen liegen sehr im Streit unter den Gelehrten selbst. Ob gleichzeitig, ob nacheinander, das ist nicht mehr zu entscheiden in nicht wenig Fällen. Von Christo rückwärts gerechnet mit diesen Hilfsmitteln ergeben sich nach Keil und Delitzsch 4158 Jahre für die Zeit Adams vor Christo. Howard berechnet sogar 4220 Jahre, wie unsere Zeittafel zeigt. Diese Zeit genügt, um sämtliche Fragen der Kulturentwicklungszeit der alten Welt zu beantworten, und das Buch von Howard: „Beiträge zum Ausgleich ꝛc.," Gotha, Perthes 1887, 290 S., erweist mit guten treffenden Gründen und überraschenden Lichtblicken, daß man auch in der biblischen Chronologie auf einem festen, unerschütterbaren Boden der Wahrheit steht.

Die Assyriologen Hommel, auch Sayce in Oxford um befinden sich mit der biblischen Chronologie in einigem Widerspruch, während die Thatsachen des Alten Testaments durch die Assyriologie und Ägyptologie in steigendem Maße großartige Bestätigungen aufzuweisen haben. Vor allem schon bezüglich der Zeit Abrahams und Moses, nämlich der Zeit des Auszuges aus Ägypten

widersprechen sie. In 1. Kön. 6, 1 wird ausdrücklich berichtet, daß der Tempelbau Salomos, der nach Riehm 975 v. Chr, nach Howard 1013 v. Chr., begann, was nur eine Differenz von 38 Jahren bedeutet, 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten begonnen wurde. Daraus ergiebt sich als das Auszugsjahr nach Riehm das Jahr 1455, nach Howard 1492/3 v. Chr. Das Jahr 1415 oder 1452 wäre das Jahr des Einzuges unter Josua in Kanaan. Und Abraham würde etwa um 2212 geboren sein (Howard). Genannte und andere Assyriologen aber setzen das alles weit später an. Abraham zwischen 2000 und 1900, Mose um 1300. Ramses II. (der Große) von ca. 1392—1326 v. Chr. ist ihnen der Pharao der Bedrückung, dessen Sohn Mer-en-Ptach (oder Mernephtah) um 1320 der Pharao des Auszuges Israels sein soll. Das giebt Differenzen gegen die durch 1. Kön. 6, 1 als biblische Zeitrechnung uns an die Hand gegebenen Ansätze von ca. 200 Jahren. Nun gestehe ich unumwunden, daß mir die klare und bestimmte Zeitangabe von 1. Kön. 6, 1, von der ich bereits sprach, als gläubigem Theologen unbedingt maßgebend ist. Denn a) stand der Verfasser den Ereignissen um 2500 Jahre näher, als wir, b) besaß er alte Urkunden, von denen wir nichts mehr kennen, laut seinen eigenen Angaben, c) wollte er offenbar einen sicheren Orientierungspunkt für die ganze Zeitberechnung Israels damit der Nachwelt überliefern, d) ist das Königswerk ein völlig glaubwürdiges Werk gemäß profankritischer Untersuchung, so daß auch Leopold Ranke es als durchaus zuverlässig anerkennt, e) ist es ein Teil der γραφή, auf welche der Sohn Gottes sein Siegel gedrückt hat. Nur die schlagendsten Gegengründe könnten das Recht geben, die biblische Chronologie mit der von den derzeitigen Assyriologen beliebten zu vertauschen.

Nun aber giebt es Assyriologen und Chronologen, wie z. B. Winckler, Howard, welche den Ansätzen der genannten Assyriologen ganz andere, mit der biblisch-kirchlichen Chronologie zusammenstimmende, Ansätze gegenüberstellen und die Aussagen der Thontafeln in Harmonie mit der biblischen Zeitrechnung finden. Und nach gründlicher Einsicht in ihre Darlegungen kann ich ihre Gründe nur für völlig durchschlagend ansehen. Daß Mernephtah der Pharao des Auszuges ist, worauf alles andere ruht, das ist nimmermehr erweisbar. Es ist eine Konjektur. Denn die Banten zu Ramses, an denen nach Exod. Israel Fronarbeiten leisten mußte, müssen durchaus nicht Neubauten des König Ramses II. sein, welche von diesem Ramses ihren Namen bekamen. In 2. Mos. 1 aber steht nicht, daß man damals dieses Pithom und Ramses ganz neu angelegt habe, sondern daß man sie zu Magazinstädten ausbaute, wie z. B. 1. Kön. 9, 17 Salomo Gezer und das Bethhoron „baute", d. h. befestigte. Sie waren schon zu Josuas Zeit da, Jos. 10, 11. 33. Nach 1. Kön. 9, 19 legte Salomo auch Kornmagazine dazu an. Das „baute" bedeutet also nicht so viel als „Neuban". Ähnlich mochte es bei Pithom und Raemses gewesen sein. Schon zu Josephs Zeit ward das Land Gosen als Land von Ramses bezeichnet, 1. Mos. 47, 11. Also gab es eine solche Stadt schon vor Ramses II. Einen anderen evidenteren Grund aber giebt es nicht

für den Ansatz des Auszugs zur Zeit des Sohnes von Ramses II., Mernephtah. Daher ist diese Behauptung ohne wirklichen Grund. Die ägyptische Volkssage redet vielmehr von Vertreibung von Aussätzigen, d. h. Unreinen in Ägyptens Augen. Und Manetho findet hierin eine (entstellte) Erinnerung an Israels Auszug. Lepsius, Hofmann, Delitzsch u. a. halten daran fest. Und diese Wahrscheinlichkeit hat noch niemand wirklich widerlegen können. Zu dieser Zeit aber läßt die Sage König Amenophis regieren, womit Howard übereinstimmt. Aber die Hauptinstanz gegen den Ansatz von Hommel bleibt 1. Kön. 6, 1. Auch Köhler hat in seiner biblischen Geschichte die beliebte Gelehrtenmeinung von Ramses II. und Mernephtah ausführlich widerlegt und den Auszug in die Mitte der 18. Dynastie unter Amenophis III. und IV. verlegt, während Ramses II. und Mernephtah (um 1270) der 19. Dynastie angehören. Die neueste Prunkinschrift des Prahlhansen Mernephtah, die sich gefunden hat, in der der Name „Israel" zuerst entdeckt wurde, sagt ausdrücklich, daß „Israel verwüstet und seine Saaten vernichtet seien", alles im Zusammenhang mit den kananitischen Feinden Ägyptens. Israel ist also zu Mernephtahs Zeit seßhaft in Kanaan um 1300 v. Chr. Diese Lage Israels in Kanaan paßt ganz in die Richterzeit zur Zeit Jabins oder eines andern Feindes, der vielleicht Ägyptens Werkzeug in Kanaan war, es zu unterwerfen.

Nun aber kommen seit 1887 die berühmten Tell-el-Amarnatafeln der biblischen Berechnung zu Hilfe. Wer über sie genauere Auskunft sucht, der lese die höchst instruktive Schrift Nr. 4 der „Veröffentlichungen des Bibelbundes" von August Vogel: „Der Fund von Tell-el-Amarna und die Bibel," Verlag Wollermann, Braunschweig 1898. Hier wird nach den Veröffentlichungen von Hugo Winckler, Band V. der Keilinschriftlichen Bibl. von Schrader (Berlin, Reuther), der jetzt zugängliche Text dieser Tafeln im einzelnen mitgeteilt und sein Inhalt besprochen. Das Ergebnis Wincklers ist, daß sie die Zeit Amenophis' III. und IV. um 1450—1400 repräsentieren. Es geht aus ihnen hervor, daß die Fürsten der kananitischen Städte, auch Jerusalems, Vasallen Ägyptens waren, aber durch die „Chabiri" nach allen Seiten bekriegt und in äußerste Not gebracht teils zu diesen sich schlugen, teils Ägypten treu bleibend inständig gegen diese Chabiri um Hilfe bei Ägypten flehen, ohne dieselbe erhalten zu können. Es wird jedem, der diese Tafeln genauer kennen lernte, gewiß, daß das nur die „Hebräer" sein können, mag man Chabiri unmittelbar als Wort für Hebräer fassen, was durchaus sprachlich möglich ist, oder mag man das Wort als „Bundesgenossen" deuten, gleichsam „Eidesgenossen" (als zwölf Stämme) ohne sichtbaren König. Alles paßt in diesen Briefen auf sie. Und der Einwand, daß nicht Josua, sondern andere Führer genannt sind, sowie andere Fürstennamen, beweist nur, daß diese Nachrichten aus der Zeit nach Josuas Tod stammen. Daher eine vielfache andere Lage. Daß in Josua und im Richterbuch die Oberhoheit Ägyptens über Kanaan nicht erwähnt wird, kommt daher, daß Israel mit jenem nicht in Kampf kam. Amenophis IV. wagte nicht, mit Israel und seinem Gott anzubinden, dessen Macht Ägypten vierzig Jahre vor-

her so furchtbar empfunden. Daher auch die Fürsten Kanaans Ägypten umsonst um Hilfe gegen die Chabiri anrufen. Hundert Jahre später wagte sich Merneptah durch andere an sie.

Besonders wichtig ist das Zilu = Silo im dritten Brief. Die Ephraimiten sprechen das Sch wie S aus (Richt. 12, 5—6). Auch Urschalimmu sagen die Briefe nicht, sondern Ursalimmu. Das Schiiri ist = Seir. Die Verhältnisse Palästinas sind die aus den Büchern Mose, Josua, Richter bekannten. Jerusalem ragt hervor, alle bedeutenden Städte werden auch in den Briefen erwähnt, Gaza, Gath, Japho, Askalon, Lakisch, Gezer, Akko, Kadesch u. s. w. Die Briefe reden von den Amurri, Kinaachi, Chatti. Viele Personnamen, z. B. Ilimilki, Achitabu, Benona, Jaschuja, Natan Addu u. s. w. finden wir nach ihren Elementen oder als Namen ganz ähnlich in der Bibel. Daß die Israeliten Keilschrift damals schrieben, folgt aus den Amarnabriefen nicht. Niemand weiß, wann die hebräische Schrift entstand. Wer darüber redet, schmiedet Konjekturen. Alles liegt hier im Dunkel. Aber daß die „Chabiri" die Hebräer seien und also diese um Amenophis' Zeit 1440 schon in Kanaan hausten und noch kämpften, das geht klar aus diesen Briefen hervor und wird trotz der Proteste der Mehrheit der Assyriologen sich noch durchsetzen. Warten wir nur etwas! Wer sollten auch diese Chabiri, die einen solchen Umsturz in Kanaan verursachten, anders sein? Die östlichen Völker lebten gemäß den Tafeln mit Ägypten und seinen Vasallen im Frieden. Edom und Moab werden nicht unter die Chabiri gerechnet. Alles deutet auf die Hebräer schon 1400 v. Chr. Welche Lichtstrahlen auf die Geschichte und Chronologie des Alten Testaments, ganz im Einklang mit 1. Kön. 6! Warum muß durchaus die Bibel lügen?

Aber noch tiefergreifend sind die Differenzen der Assyriologen mit der biblischen Chronologie, wo es sich um die Urgeschichte handelt. Unsere biblische Chronologie führt die Welt- und Menschheitsentstehung höchstens bis auf 4220 v. Chr. zurück (Howard). Dagegen Hommel u. a. glauben durch die Thontafeln bis auf 5—6000 v. Chr. zu kommen. Ja der sonst bibelgläubige, schon genannte Assyriologe Hilprecht in Philadelphia meint auf Grund von Zeitberechnungen von Bauten mit ihren unter ihnen aufgefundenen früheren Grundlagen bis 7000 v. Chr. zu kommen. Wie unsicher solche Schlüsse sind, wie die Hilprechts, ist klar. Das wäre nun eine Differenz von 2—3000 Jahren gegenüber der Chronologie des größten Propheten Israels, Mose. Sie kann uns keinesfalls gleichgültig lassen. Eine von beiden Chronologien muß falsch sein. Und damit ist die Sache nicht beseitigt, daß man sagt: Auf die Chronologie kommt nichts an, nur auf die Fakta. Denn wer mir so kolossale Irrungen in den Zeitangaben begeht, dem traue ich auch in den Fakten nichts mehr zu. Aber ich gestehe offen, daß ich von vornherein einem Mose mehr traue, als unseren besten gläubigen Gelehrten und als den Angaben der Heiden auf den Thontafeln und in den Papyrus.

Der Grund ist folgender: Die Geschichtsschreibung der alttestamentlichen Propheten (Gen. bis Kön.) trägt den Stempel höchster Wahrhaftigkeit an sich

für den, der den moralischen Maßstab anlegt. Hier ist keine Spur von hoffärtiger nationaler oder dynastischer Prahlsucht zu finden. Sie berichten die Sünden und Niederlagen, Unglück und Schande im Leben der einzelnen wie des Volkes, auch großer Männer, mit derselben ruhigen Objektivität, mit welcher sie das Gute und Erfreuliche darstellen. Für den gläubigen Christen kommt noch die Gewißheit durch das Zeugnis Christi und der Apostel hinzu, daß diese Schriftsteller in der That prophetische Persönlichkeiten waren, welche eine besondere Leitung und Erleuchtung zum Zweck der Herstellung ihrer von Gott für alle Zeiten seiner Gemeinde zur Lehre, Trost und Strafe vermeinten Schriften, nämlich die sogenannte Inspiration erfuhren. Dieser Umstand muß den christlichen Theologen vollends mit dem Vertrauen erfüllen, das solche Männer mit höchster Vorsicht und Bedachtsamkeit jedes Wort wogen, daß sie schrieben, auch alle Zeitangaben, die sie machten, nur dann und insoweit machten, wenn sie gewiß waren, daß sie mit der Wahrheit bestehen konnten. Viele, die durchaus offenbarungsgläubig den Thatsachen selbst gegenüberstehen, glauben aber doch, die Zeitangaben der heiligen Schriftsteller sehr leicht nehmen zu dürfen. Und zwar sind das gerade solche, welche im kirchlichen Lehramt auf Kanzel und Katheder stehen. Ich habe schon bemerkt, daß ein Schriftsteller, welcher z. B. die Lebensalter der Urväter, auf denen die ganze Chronologie der Genesis ruht, nicht der Wahrheit gemäß und auf Grund genauester urkundlicher Information geben konnte und sie dennoch in so kategorischer Weise gab, wie das in der Genesis geschieht, auch bezüglich seiner Gewissenhaftigkeit bei Referierung der Thatsachen selbst für mich und gewiß für jeden Denkenden kein Mann des Vertrauens, noch weniger ein vom Geist des heiligen Gottes geleiteter Prophet ist. Denn der Geist Gottes treibt den, den er als Werkzeug sich erwählt, zur höchsten Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit in jedem Wort. Wer das nicht faßt, mit dem verhandle ich nicht weiter. Auch Luther hat die Wichtigkeit der Chronologie sehr betont. So z. B. schreibt er bei Gen. 47: „Der heilige Geist hat nicht vergeblich haben wollen, daß die Jahrzahlen der Väter sollten gezählt werden, sondern es ist darum geschehen, daß die Gottseligen eine gewisse Ordnung und Rechnung der Zeit hätten. Darum wird so deutlich und genau die Jahrzeit im Texte gesetzt. Derohalben ist Joseph jetzt von 39 Jahren, Jakob aber 130. Daraus kann man leichtlich rechnen, wann Joseph ist verkauft worden. Denn es gefällt Gott wohl, daß man die Zeit in dieser Welt weiß.“ Vgl. Luk. 21, 6 ff. Ebenso äußert er sich zu Kap. 36, daß die Chronographie „uns an viele Dinge nützlich erinnere und zu vielen schönen Gedanken Ursach gebe“. Und wer tiefer in die Chronologie der heiligen Schrift eindringt, findet auch hier eine wundersame Harmonie, die den Glauben stärkt. Das gilt von den historischen wie prophetischen Zahlen. Man lese nur einmal das genannte Werk von Howard.

Es ist Ursache genug, auch der Chronologie der Schrift höchste Ehrerbietung und volles Vertrauen entgegenzubringen, statt hier leichtfertig sich zu benehmen. Und was tauscht man dafür ein? Das Vertrauen, ja (man darf

sagen) die blinde Anbetung vor den chronologischen Angaben heidnischer Urkunden. Womit verdienen sich diese eine so rührende Vertrauensseligkeit, die man den heiligen Schriften versagt? Damit, daß jene Schriften auf Thon und Papyrus sich finden? Sicher nicht. Oder dadurch, daß die assyrischen Könige, die sie fertigen ließen, und die ägyptischen Schreiber die heiligen Schriftsteller an Demut, Gewissenhaftigkeit, Wahrheitsliebe, echter Furcht Gottes übertrafen? Womit will man das beweisen? Im Gegenteil! Man kann nachweisen — und schon Jesaja, dieser unverdächtige Zeitgenosse, hat diese Assyrer gezeichnet in Kap. 10, 5 ff.; man lese doch nach! —, daß diese Leute hochmütige, „großmaulige Prahlhansen" waren, wie Howard mit Recht schreibt (S. 28). Auch Nahum in Kap. 3, 1 bezeichnet das Lügen als Grundzug Ninives. Und Herodot sagt nach Howard, daß „den ägyptischen Priestern in ihren Berichten über ihr Land nicht immer zu trauen sei. Vielmehr fälschten sie die Geschichte zu Ehren ihres Vaterlandes". Ein Urteil, das im vollen Maß auch von der offiziellen königlichen Berichterstattung in Assyrien gilt. Man kann das besonders deutlich nachweisen bei Sanherib. Vgl. Howard a. a. O. Ein hochmütiger Sinn liegt allem zu Grunde, was diese Fürsten auf die Nachwelt brachten. Ihnen liegt alles an der eigenen Ehre. Wo erzählen denn diese Keilinschriften offen und ehrlich die Schlechtigkeit, die Schande, die Niederlagen der Ihrigen? Ja sie deuten wohl an, was sie nicht ganz umgehen können. Aber sie wissen es zu drehen, zu wenden, zu färben. Es ist der hochmütige heidnische Geist, der hier den Griffel führt. Vgl. Howard S. 142 ff. Howards wissenschaftlich begründete Untersuchung führt ihn zu dem Urteil: „Ich will mich lieber zu den treuen Männern halten, denen Gott selbst Zeugnis gegeben hat, als zu jenen gottentfremdeten Heiden, welche unter dem Urteil stehen, die Finsternis lieb zu haben" (S. 153). Damit kann ich nur von ganzem Herzen stimmen. Entscheidende Gegeninstanzen hat seit 1887 niemand gebracht.

So bringe ich denn principiell den heiligen Schriftstellern schon weit mehr fides entgegen, als diesen heidnischen Historiographen. Aber auch angenommen, was sie schreiben sei völlig glaubwürdig, so verstoßen diese Entzifferungen zumeist nicht an sich, sondern durch die Schlüsse, die man darauf baut, gegen die biblische Chronologie. Darüber noch etwas!

Welches sind die thatsächlichen Befunde der Assyriologie und Ägyptologie? Ich schöpfe hier aus Fr. Delitzsch, Hommel u. a. Die älteste Geschichte Babyloniens erklärt Friedr. Delitzsch bis zu der Zeit Hammurabis (nach Nabonid etwa um 2150 oder 2200 v. Chr.) noch immer „mit einem dichten Schleier bedeckt, der nur da und dort etwas gelüftet ist". Die ältesten Daten führen nach Nordbabylonien. Es existierten im Süden wie im Norden Babyloniens Städte nebeneinander. Aus ihnen bildeten sich Verbände oder Staaten. Man fand eine Regentenchronik von Babylonien. König Nabonid (um 550 v. Chr.) läßt Naram Sin, König von Agane, 3200 Jahre vor sich, also 3700 v. Chr., regiert haben. Sein Vater Sargon fiele also auf ca. 3800 v. Chr.

Nabonid nennt ihn „König von Babylon". Sein Hauptsitz war Agane bei Babel. Friedr. Delitzsch nennt diese Zeit eine mit dichtem Schleier bedeckte. Dennoch meint er, daß obige Nabonidangabe sich „nicht allzusehr" von der Wahrheit entfernen werde. Und Hommel geht noch weiter zurück. Er gedenkt der Könige von Sirgulla im Süden, vor denen „wahrscheinlich" noch Priesterkönige sein mochten. Ein Siegelcylinder eines solchen hat noch eine Art Bilderschrift, aus der die Keilform erst sich bildete. Jene mögen nach ihm 4000 v. Chr., diese Priesterkönige aber 5000 v. Chr. anzusetzen sein. Worauf beruhen diese Wahrscheinlichkeitsansätze? Lediglich auf einem festen Glauben an diese Listen, an Nabonids Angaben, der erst 500 v. Chr. lebte (!), endlich auf der Meinung, daß zur Entwicklung der „Keile", dieser Kurrentschrift, aus den „Bildern" etliche Jahrtausende nötig waren. Das sind ganz und völlig unbeweisbare Grundlagen. Ebensogut kann eine solche Entwicklung in 50, 100 oder 200 Jahren vor sich gehen. Und ob Nabonid selbst nicht der Nachbeter von Sagen war, wie die Juden, die Schintoisten, die Chinesen, das wird wohl eine unlösbare Frage bleiben. Wir glauben Mose (1000 Jahre vor Nabonid) mehr. Er setzt Adam um ca. 4200 an, Babels Gründung um 2400. Um 2564 die Sintflut, welche die Zeiten und die Menschheit trennte. Wer will dagegen klare Beweise finden? Niemand kann es. Es liegt alles vor Hammurabi im Nebel. Es ist alles blinder Glaube an heidnische Aussagen und Listen. Die erste Dynastie dieser Könige hat 86 Namen mit 33 091 Jahren. Ganz wie bei den Ägyptern. Die Regenten der ägyptischen ältesten Zeit fließen auch ganz zusammen mit den mythischen Dynastien der Götter. Der erste geschichtliche König soll ein „Menes" gewesen sein. Aber die Zeit dieses ist durchaus nicht mehr festzustellen. Menschen, welche sich gemäß Herodot rühmten die ältesten Menschen zu sein, und welche mit Perioden von 17 000, 15 000, 8000 Jahren von Herrschern um sich warfen, können von wirklichen Geschichtsforschern, welche nur mit streng verbürgten Daten arbeiten wollen, trotz aller heiligen Versicherungen der Priester, nicht ernst genommen werden, auch wo die in ihre Gegenwart auslaufenden Dynastien sparsamer mit Ziffern bedacht werden, wie bei Menes, bei dem man zwischen 5867 v. Chr. (Champillon) und 2781 v. Chr. (Seyffarth) die Wahl hat. Die Manethonische Liste ist ganz unzuverlässig, wie Brugsch anerkennt, und die Zahlen befinden sich in einem „beklagenswerten Zustand". Ob diese Dynastien nacheinander oder nebeneinander regierten, wer kann das noch bestimmen? Hier ist alles Konjektur. Diese verschiedenen Könige lebten in verschiedenen kleinen Herrschaftsgebieten nebeneinander, wie auch in dem ältesten Babylonien Städtekönige waren. Max Duncker sagt ehrlich: „Für die Bestimmung der einzelnen Epochen bleiben wir auf Hypothesen angewiesen." In dem Katalog der königlichen Museen Berlins über ägyptische Altertümer heißt es auch, daß für die alte Geschichte Ägyptens eine sichere Chronologie fehlt. Auch Diodor (50 v. Chr.), der Ägypten bereiste, sagt, daß über die Zeit der Pyramiden keine Einstimmigkeit bestehe, nicht einmal unter den Ägyptern. Die einen lassen 1000

Jahre vor Diodors Zeit, die andern 3½ Jahrtausend vorher sie gebaut sein. Hier ist alles „Meinung", nicht „Wissen". Und so ist es auch bei den Regentenlisten der Assyriologen. Sie wissen nichts über die Zeit, wenn „Wissen" nicht gleich „Meinen" ist. Auffallend ist, daß von der siebenten bis zehnten Dynastie, also ca. 400 Jahre lang, d. i. bis ca. 2000 v. Chr. keine Überreste da sind. Diese Dynastien sind Manethonische Behauptung. Es wird diese Zeit die nach der Flut sein, in der Ägypten erst langsam sich wieder bevölkerte. Das Diluvialland Ägyptens bezeugt die damalige Flut. Ägypten ist Diluvialland, wie jetzt feststeht. Der Franzose de Morgan grub 1894 nach Schätzen daselbst und bestätigt das. Er fand in großen Schutthaufen deux grands pectoraux au nom d'Uterssen III. et d'Aménénat III. en or massif et pierres multicolores incrustées (l'Illustration, Paris, 26. Mai 1894). Jahrhunderte fehlen also alle Spuren menschlichen Daseins. Danach beginnt die Kultur von neuem aufzutreten von höhergelegener südlicher Stelle an. Memphis ist nichts mehr, sondern Theben entsteht. Die Neulinge sahen die vordiluvianischen Reste, fanden die eingegrabenen Inschriften, die durch die Riesenbauten aus der Flut gerettet waren, und ihre Priester übersprangen einfach die durch die Sintflut entstandene Kluft der vorigen genialeren und gewaltigeren Menschheit, schlossen die Kluft mit der Sage, die sie als Geschichte erklärten, und konstruierten eine Geschichte, welche die Ägypter zu den ersten, ältesten Menschen machte. Das ist eine auf die Thatsache der Denkmälerleere zwischen der sechsten und elften Dynastie gegründete bessere Meinung, bei der die um 4000—6000 v. Chr. angesetzte Kultur Ägyptens in nichts zerfällt. Damit fällt aber auch der Anfang der Urkultur in Babylonien, von welcher die ägyptische erst ein Ableger ist, in nichts zusammen. Und wir kommen zu dem Satze, daß unsere biblische Chronologie völlig ausreicht, um in ihrem Rahmen die wirklichen Thatsachen der Assyriologie und Ägyptologie unterzubringen. Auch in Babylonien regierten die 33 Könige eben meist gleichzeitig. Und zur Entwicklung der Kultur braucht es von Assur nach Ägypten nicht 2—3000 Jahre oder noch etliche Jahrtausende dazu, sondern 2—300 Jahre oder weniger. Man vergleiche die griechische und moderne Kultur! Da giebt es produktive Epochen von achtzig bis hundert Jahren, und durch etliche Köpfe. Man denke an unser Jahrhundert! Z. B. an die großen Kulturentwicklungen infolge der Erkenntnis und Verwertung der elektrischen Kräfte! Diese gewaltigen Fortschritte bewegen sich in dem engen Rahmen von Jahrzehnten, und ein einziger Kopf, wie der Edisons, hat geleistet, was jahrtausendelang Millionen Köpfe nicht vermochten. Das ist das Wunder, das in den schöpferischen Epochen und Persönlichkeiten liegt, und das im letzten Grund aus dem Willen und der Inspiration des Schöpfers und seiner Weltregierung stammt. Was Jahrtausende nicht bringen, das bringen Jahre und Jahrzehnte. Alles andere ist dann bloße Anwendung und Ausbau, der in etlichen Jahrhunderten leistet, was unsere Gelehrten am grünen Tisch nur aus Jahrtausenden sich erklären können. Es ist ganz wie bei der Chronologie der

Geologen und Anthropologen: Phantasieberechnung. Gegen die gewagten Kombinationen letzterer vergleiche den nüchternen Zöckler: „Urgeschichte der Erde und des Menschen." Vorträge, (Gütersloh 1868, C. Bertelsmann) und „Anhang" in Rätsels Lösung II, 2. Auch das treffliche Meusel-Hofstätter'sche Kirchliche Lexikon ist überall nüchtern. Es hält auch in den chronologischen Fragen, wie ich soeben mit Freuden sehe, alle Vermischung der bloßen Konjekturalwissenschaft mit gesichertem Wissen vorsichtig fern. Das ist der echt wissenschaftliche Standpunkt.

Es ist sonach für uns nicht im entfernten ein ausreichender Grund gegeben, im blinden Glauben an die chronologischen so unsicheren und fragmentarischen babylonisch-assyrischen und ägyptischen Mitteilungen jener Heiden den vom göttlichen Geist der Wahrhaftigkeit und gewissenhaften Treue überall erfüllten und geleiteten geschichtlichen und chronologisch fundamentierten und eingerahmten Mitteilungen der heiligen Schriftsteller den Gehorsam des Glaubens und Vertrauens aufzukündigen, auf deren Schriftenganzes der ewige Sohn Gottes sein göttlich beglaubigendes Siegel drückt (ἡ γραφὴ λυθῆναι οὐ δύναται, auch nicht ἐν μιᾷ κεραίᾳ), bloß weil unsere mangelhafte Wissenschaft diese geschichtlichen und chronologischen Data nicht mit einer Art mathematischer Evidenz nachweisen kann und weil die heidnischen Skribenten anders sagen. Ihre Phantasterei und Unglaubwürdigkeit in ihren Götzenmythen und Weltentstehungen mit ihren phantastischen Zahlen erwecken von vornherein ein schlechtes Vertrauen zu ihren sogenannten urgeschichtlichen Königsreihen, Dynastien und Ziffern. Sagen doch die klassischen Philologen, daß schon die doch nur etliche Jahrhunderte vor der sicheren historischen Zeit zurückliegenden Geschichten von Roms Gründung und den Königen durchaus nicht auf sicheren historischen Wert Anspruch machen können. Und ebenso steht es mit der griechischen Vorzeit. Von der Urzeit der Inder und Chinesen gar nicht zu reden und von der vorchristlichen Periode des Schintoismus, wo alle Angaben überall den Stempel der subjektiven Phantasie tragen und dennoch geschichtlichen Wert beanspruchen möchten. Nein, der Glaube der Archäologen an die Mitteilungen der asiatischen Chronologen und Historiologen und Mythologen ist eben auch Glaube. Um kein Haar vernünftiger als unser Glaube an Mose und die Propheten. Vielmehr ist nur unser Glaube mit Vernunftgründen wie mit religiösen Gründen fest zu begründen, wie das bei jenem Glauben nicht in gleicher Weise möglich ist. Darum bleiben wir fest bei den Angaben Moses. Die Chronologie unserer Genesis gründet sich, wie schon bemerkt, ganz auf das Lebensalter der heiligen Urväter, dann von Exodus an schließt sie sich an bestimmte epochemachende Erlebnisse des aus den Vätern erwachsenen heiligen Volkes an. Das ist die allereinfachste und zuverlässigste, weil am tiefsten im Gedächtnis der Einzelnen und ihrer Nachkommen haftende, Zählungsweise. Der Vater sagt: Ich war so und so alt, als du geboren wurdest. Das ist ein heiliges Vermächtnis für den Sohn. Der Sohn vererbt es auf seine Kinder und fügt hinzu: Mein Vater starb, als ich so und so alt war. So geht es

weiter. Man zeichnet diese einfachsten Familienheiligtümer auf. Ebenso bei dem Volk: Als wir aus Ägypten zogen, war es der 14. Tag des Monats Abib. In dieser Nacht geschah das und das. 430 Jahre waren vergangen, seit unser Vater Jakob mit seiner Familie nach Ägypten gezogen war. Giebt es eine einfachere und zuverlässigere Art der Chronologie, als die in dem Alten Testament angewendete? Es ist die Art der Berechnung, welche heute noch die einfachste Bauernfamilie anwendet, und diese Familienchronologie haftet unvertilgbar in dem Gedächtnis der Familienglieder. Das weiß jeder, der sein Leben unter dem einfachen Landvolk führt. So einfach vererbte sich auch die mit Adam beginnende Zeitrechnung seiner Familie. Nach kurzem Aufenthalt in dem Paradiese mußte sich der furchtbare Tag seiner Verstoßung aus demselben unvertilgbar einprägen: So und so oft ging uns im Paradies die Sonne auf. Als wir sie zum so und so vielten Male begrüßten, war unser Glück zu Ende. Du, o Kain, wurdest uns so und so viele Sonnentage danach geboren. Welch ein frohes Ereignis! Dann, ach dann, unser unvergeßlicher Abel. Dann der furchtbare Mord, dann unser Seth. Wie? Solche epochemachende Thatsachen und ihr Abstand voneinander sollen sich nicht *unverwüstlich* eingeprägt haben? Und so ging es mit der Familienchronik weiter. Lamech erhielt sie noch direkt von Adam. Wie oft wurde sie wohl wiederholt! Sem übergab seinen heiligen Familienschatz, Geschichte mit Zeitangabe, direkt an Abraham. Wie treu wird dieser alles aufgeschrieben haben, was ihm von Adam-Noah her zugeflossen war! Es war ja die heilige Offenbarungsgeschichte, nur zu vergleichen mit der Geschichte Jesu, welche die christliche Gemeinde aus der Hand der Apostel erhielt, deren Auslieferung schon sogar an die heidnischen Verfolger das Brandmal eines „traditor“ auf die Stirn drückte. Ja, ich glaube mit Paulus „*alles*, was geschrieben steht im Buch der Thora“, auch jede Zeitangabe. Das bekenne ich frank und frei. Und keine archäologische Wissenschaft, dies Stückwerk menschlichen Wissens, hindert meinen Verstand daran, Mose zu glauben.

Und ich *vertiefe* mich dankbar und gehorsam in diese biblische Chronologie. Ich finde, daß dieselbe anbetungswürdige Weisheit Gottes in der Leitung der Lebens-, Volks- und Menschheitszeiten waltete, wie sie alles nach Zahl, Maß und Gewicht ordnend waltet in der *Natur*. Ich finde, daß eine heilige weise Ordnung auch die *Chronologie* des Alten Testaments beherrscht bis auf Christum hin. Aber nicht eine Ordnung, von menschlichen Schreibern künstlich tendenziös zu dem Geschichtsstoff hinzugebracht, sondern in der gottgeleiteten Geschichte selbst liegend. So soll der doppelte Zeitraum von 480 Jahren, a) vom Auszug bis Tempelbau, b) von da bis Anfang des zweiten Tempelbaues 535 v. Chr. nach Wellhausen künstlich *gemacht* sein. Daß das alles Zufall ist, glauben wir ebensowenig als Wellhausen. Aber wir kennen eine *göttliche* Intelligenz und Providenz auch in den *Zeiten*. Es giebt noch andere harmonische Zahlen in der Geschichte von Völkern und Individuen. So z. B. in der Regierungszeit der letzten fünfzehn preußischen

Herrscher seit 1440. Ist das auch „gemacht"? Ich finde, daß auch in der neutestamentlichen Geschichte die allweise Hand Gottes in den Zeiten sich offenbart, und es wird mir immer gewisser, daß der vollkommene Glaubensgehorsam gegen die heiligen Propheten und Apostel in ihren Schriften sich damit belohnt, daß endlich die Chronologie des Alten und Neuen Testamentes bis hinaus in die chronologischen Winke der Apokalypse sich zusammenschließt zu einem wohlbedachten göttlich geleiteten Zeitensystem, vor welchem stehend der bibelgläubige Forscher, statt von den heidnischen Einreden sich in ein Chaos hineinführen zu lassen, ausrufen kann: O welch eine Weisheit Gottes auch in den Stunden, Jahren, Jahrhunderten und Jahrtausenden, in welchen er die Geschichte der Menschheit zum Ziele führt von Epoche zu Epoche! Ja, zur Erkenntnis und Anbetung seiner souveränen herrlichen Macht, Weisheit und Liebe hat Gott uns die Wahrheit auch in der Chronologie seiner Führungen enthüllt, soweit es ihm gefiel, in denen er, trotz aller freiheitlichen Gegenzüge der Menschheit, dennoch nach festem Plan als der Urmeister aller Meister im großen „Schachspiel" der Welt- und Heilsgeschichte, wäre es auch unter vielen Umwegen, alle Vernunft und Macht seiner schwarzen Widerparts und die seiner, nämlich Satans, Werkzeuge zu meistern und durch ihre eigenen Gegenwege zu besiegen weiß. So ist mir die Chronologie der Bibel ebenso heilig, wie die in sie eingefaßte Geschichte.

Zweiter Teil.

Die Geschichte des alttestamentlichen Kanon.

§ 100. Begriff, Begründung, Begrenzung des Kanon.

Das Wort *κανών* war in der vorchristlichen Zeit auf profanem Gebiet gebräuchlich im Sinn von Richtstab; Beurteilungsmaßstab; maßgebende Regel, ideelle Norm (opp. *νόμος* positives Gesetz). In der ältesten christlichen Kirche bedeutete es vielfach speciell die Richtschnur für Glauben und Leben. Aber nicht eine schriftliche Festsetzung. Erst in der apostolisch-katholischen Kirche bedeutete es bestimmter die regula fidei. Im vierten Jahrhundert wurde die heil. Schrift als Quelle des Glaubens *γραφὴ κανόνος* genannt, die gesamten heiligen Bücher *γραφαὶ κανονικαί*. Der Grund, weshalb man in der heiligen Schrift die Richtschnur des Glaubens und Lebens erkannte, war, weil man diese Schrift als von Gott selbst eingegeben ansah, also auf Grund des Glaubens an ihre Inspiration. Von dieser hat nicht die Einleitung, sondern die Dogmatik zu handeln. Sie ruht der Kirche nicht in erster Linie auf dem subjektiven Heilseindruck, der Heilserfahrung aus der Schrift. Denn diese verbürgt ihr nur die Gottgewirktheit der Schriftsumme, welche auch in jeder schriftmäßigen Predigt sich heilskräftig bezeugt an Gewissen und Herzen (testimonium spir. sancti). Vielmehr ruht der feste Glaube der Kirche an die Theopneustie der heiligen Schrift Alten Testaments im Ganzen wie in den einzelnsten Teilen und Teilchen ohne Ausscheidung von Stücken, die nicht an ihrem Teil und in ihrer Art auch teil hätten an dem theopneustischen

Strom, auf einer unendlich festeren objektiven Grundlage, nämlich auf der Stellung ihres göttlichen Herrn zu dem Alten Testament und auf seinem klaren bestimmten Zeugnis in vielen Worten für das Ganze und Einzelne des Alten Testaments. An dies Zeugnis ist sie kraft Joh. 8, 31. 32 unverbrüchlich gebunden wie an ihn selbst mit ihrem Glauben, mag die menschliche Wissenschaft, dieses so unvollkommene „Stückwerk", das Mysterium, für dessen „daß" Christus selbst und ihm nach seine Apostel als Zeugen und Bürgen eingetreten sind, auch niemals begreifen und adäquat in eine Formel zu bringen vermögen, wie es auch bei allen anderen Mysterien, mit denen es die Dogmatik versucht, ebenso der Fall ist. Auf dem Worte des Herrn und seiner inspirierten Apostel (laut Christi Verheißungen) stehend in festem Glaubensgehorsam (Act. 24, 14) ist der Kirche, sofern sie Gemeinde Christi in Wahrheit ist, das Alte Testament in der Gestalt, wie es schon Christo vorlag, Kanon, d. h. göttliche Norm ihres Glaubens und Lebens, im Lichte des Neuen Testaments, das als Schlüssel des Alten hinzukam. Vetus Testamentum in Novo patet (Augustin). Das führt uns aber drittens auf die Begrenzung des Kanon des Alten Testaments. Dem palästinensischen Kanon, der allein Christi Zeugnis hat, da er allein auf Grund desselben mit den Schriftgelehrten verhandelte, ist kein zweiter gültiger Kanon in der Alexandrinischen Sammlung der übersetzten alttestamentlichen Schriften an die Seite oder gegenüber zu stellen. Diese wurde von den freieren Juden griechischer Bildung durch Produkte nachprophetischer Zeit vermehrt, die Apokryphen, ohne daß damit dem Hebräer seine Autorität als allein gültiger Kanon entzogen werden wollte. Josephus brauchte die LXX vielfach, huldigte vielfach auch den Ansichten der griechischen Juden. Aber er erklärt alle nicht im Hebräer befindlichen Schriften für nicht inspiriert. Joseph. c. Ap. I, 8: *πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, „διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν"* (successio). Die Alexandriner aber wollten von dem Satz nichts wissen, daß seit Maleachi 400 v. Chr. der Geist der Prophetie sich zurückgezogen habe, und damit auch der Unterschied gegeben sei zwischen Schriften der Inspiration und der späteren bloßen Illumi-

nation. Ein Kanon aber im Sinn der Palästinenser und Christi wie seiner Kirche konnte sich bei den Alexandrinern überhaupt gar nicht bilden, da sie von einer Theopneustie im strengen Sinn, wie sie von den orthodoxen Juden, von Christus, von Paulus (2. Tim. 3, 16) angenommen wurde, nichts wissen wollten, sondern das „Princip der Wahrheit" im λόγος, auch der Weisheit Gottes, fanden, welche in allen Frommen gleich fortwirkt. Ihr Inspirationsbegriff war ein ähnlicher wie der moderne, dem es keine wirkliche, eine unfehlbare Gottesschrift erzeugende, Theopneustie giebt, freilich schnurstracks gegen Christum und die Apostel.

Die Samaritaner vollends nahmen nur den Pentateuch an, weil sie in der Thora den Inbegriff aller göttlichen Offenbarung sahen, die andern Schriften aber geringschätzten. Das Buch Josua, das sie haben, ist eine ganz freie und willkürliche samaritanische Übersetzung und Bearbeitung des im Kanon befindlichen Buches Josua, in märchenhafter Weise, ein Teil einer legendarischen Chronik und gehörte nie zu ihrem Kanon. Über die einzelnen Bücher des Kanon vgl. den nächsten §.

§ 101. Das allmähliche Werden des alttestamentlichen Kanon und sein Bestand.

A. Dies Werden liegt in tiefem Dunkel, welches nur von etlichen geschichtlichen Lichtstrahlen erhellt ist. Gehen wir diesen in rückläufiger Weise nach, bis wir kein Licht mehr finden. Ich kann hier ab und zu mündliche Notizen meines teuren Lehrers D. Delitzsch benutzen.

1. Schon die alexandrinische Übersetzung LXX legt dafür Zeugnis ab, daß wenigstens 1½ Jahrhunderte vor Christo der Kanon, der auch dem Josephus und Christo vorlag, und der auch uns vorliegt, nach Umfang wie Inhalt existierte, von den kleinen textkritischen Varianten abgesehen, die die Handschriften zeigen. Denn Philo, geb. 20 v. Chr., citiert von Genesis bis Chronik nach LXX und betrachtet diese Übersetzung sogar wie unmittelbar inspiriertes Gotteswort, was sich nur begreifen läßt in Voraussetzung hohen Alters, das ihr den Nimbus der Heiligkeit gab. Die principlose Ordnung der Bücher in Septuaginta — die Hagiographen stehen zwischen Gesetz und prophetischen Geschichtsbüchern einerseits und den

Propheten andrerseits, wie in unseren deutschen Bibeln es ähnlich ist, — scheint das Werk der patristischen Zeit zu sein, und im einzelnen sind Codices und Ausgaben in vielfachem Widerspruch. Die Apokryphen kennt Philo, citiert sie aber nie. Die Aufnahme derselben in die LXX ist nach Motiven und Anfängen nicht mehr klar zu stellen. Josephus aber, zu Christi Zeit, sagt c. Ap. I, 8, daß die Juden nur 22 Bücher besitzen, die mit Recht für göttlich gehalten werden, a) die fünf Bücher Moses, b) dreizehn Bücher der nachmosaischen Propheten von Moses Tod an bis Artaxerxes Longimanus, c) vier Bücher hymnisch-ethischen Inhalts. Es gebe zwar auch nach Artaxerxes geschichtliche Aufzeichnungen, die aber nicht von gleicher Geltung seien, weil von da an keine *διαδοχή*, keine weitere Folge von Propheten mehr sei, die durch unmittelbare *ἐπίπνοια* berufen waren, und denen zugleich mit den Priestern die *περὶ τὰς ἀναγραφὰς ἐπιμέλεια* befohlen war. Das heißt also: Es fehlt diesen späteren Schriften die prophetische Approbation. Jene 22 in der prophetischen Zeit entstandenen Bücher aber wurden von jedem Juden für *αὐτὰ θεοῦ δόγματα* gehalten und zwar schon von Kindheit auf, und so entschieden, daß jeder darob, wo nötig, gerne stürbe. Es ist in diesen Worten des Josephus alles klar. Die göttlichen Schriften mit regulativem Ansehen haben ein Ende mit der Prophetenfolge. Von Esther an giebt es keine geschichtschreibende und keine weissagende Nebuah mehr. Die 22 Bücher zählt Josephus nach den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Die Zählungsweise ist alexandrinisch. Da teilte man ja auch die Ilias und Odyssee ein in 24 Bücher. Apokryphen aber zählt Josephus so wenig, als Philo sie citiert. Beide kennen als göttlichen Kanon nur diese Bücher. Wie Josephus zählt, ist fraglich. Wohl so: Buch 1—5: Pentateuch; 6: Josua; 7: Richter und Ruth; 8: Samuel; 9: Könige; 10: Jesaia; 11: Jeremia mit Threni; 12: Hesekiel; 13: zwölf kleine Propheten; 14: Daniel; 15: Chronik; 16: Esra-Nehemia; 17: Esther; 18: Job; 19: Psalmen; 20: Sprüche; 21: Hohelied; 22: Koheleth. Die alte Dreiteilung liegt zu Grunde, Josephus aber hat sie zu Gunsten griechischer Leser mit den diesen geläufigen drei Kategorien des Mosaischen Gesetzes, der Propheten und des Anhangs hymnologisch-ethischer Bücher vermengt.

2. Weiter zurück stoßen wir auf 2. Makk. 2, 13 ff. Hier wird gesagt, daß Judas Makkabäus dem Nehemia darin gleich war, daß er die Denkmäler der Nationallitteratur sammelte und rettete. Alte Memoiren erzählten, daß Nehemia eine Bibliothek begründend zusammenbrachte „*τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ τῶν προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων*“. Auch diese Folge entspricht der Dreiteilung des Kanon. Samuel-Königsbücher, Jesaia-Maleachi, dann Kethubim, deren Hauptbestandteil Davids Psalmen. Auch die „Briefe der den Juden günstigen persischen Könige“, d. h. ihre Edikte, die man aufbewahrte, weisen auf die Ketubim, denen alle bis in die persische Zeit reichenden Schriften zugehören. Sonach haben wir das Recht zu folgern, daß die im Kanon geborgene heilige Nationallitteratur zu Nehemias Zeit schon vorhanden war und daß die konservative, auf Erhaltung der heiligen normativen Schriften Israels gerichtete, Thätigkeit, deren reife Frucht der Kanon ist, bis in die Esra-Nehemianische Zeit hinaufreicht, was auch dem ganzen Geist dieser Männer entspricht.

3. Noch weiter zurück liegt das Zeugnis, das wir in Jesus ben Sirach Kap. 49, 10 finden. Er kennt das Prophetenbuch als ein Ganzes und die ihm voraufgehenden Schriften von der Thora bis zum Königsbuch. Aber auch die ihm folgenden, unter denen er 49, 13 auf das Buch Nehemia sich bezieht. Sein Enkel, der griechische Übersetzer des hebräischen Spruchbuches, unterscheidet im Prolog desselben ausdrücklich das Gesetz, die Propheten und „*τὰ λοιπὰ τῶν πατρίων βιβλίων*“.

Das ist das uns zu Gebote stehende älteste Zeugnis a) für das Vorhandensein einer Sammlung heiliger Bücher des Alten Bundes, b) für die Einteilung dieses Inbegriffes der den Juden heiligen Schriften in Thora, Nebiim und Kethubim. Endlich c) von ihrer Geschlossenheit, was daraus hervorgeht, daß ein Buch mit so viel Selbstgefühl, das noch dazu hebräisch geschrieben war, wie das Buch Sirach, welches im Talmud fast wie ein heiliges Buch citiert wird, weder die Aufnahme in jenen Schriftenkomplex beanspruchen konnte, noch dieselbe je erlangte, obgleich es in der That einen gleichen Geist atmet, wie die Sprüche Salomos. Aus dem

τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία und dem τὰ λοιπά sehen wir sogar noch deutlich, wie die Benennung des dritten Teils des Kanons mit Kethubim gemeint war. Die Thora nahm die erste Stelle ein, tempore et dignitate, dann folgten die von Propheten nach Mose verfaßten Geschichts- und Weissagungsbücher. Den dritten Teil nannte man in Ermangelung eines treffenden Gesamtnamens einfach Kethubim (βιβλία).

Sirach, abgekürzt aus Siracides, d. h. ben-Sirâ war Priester in Jerusalem. Er preist in Kap. 50, 1—24 seines Buches einen Hohenpriester Simon, Sohn des Onias, und zwar in den anschaulichsten Zügen eines Augenzeugen. Dieser Simon kann nur der in den Schriften des jüdischen Volkes unvergleichliche große Simon der Gerechte sein, um 290 v. Chr. unter Ptolemäus Lagi, nicht aber der andere, Simon II., Zeitgenosse des Ptolemäus Philopator. Somit lebte Sirach um 300 v. Chr. Damit stimmt auch die Angabe im griechischen Prolog der Übersetzung, daß sein Enkel, der Übersetzer, im 38. Jahr unter Euergetes (I) nach Ägypten kam und seine Übersetzung hier bewerkstelligte. Die Worte ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως können selbstverständlich gemäß den grammatischen Regeln nicht heißen: daß der Enkel im 38. Jahr des Königs Euergetes nach Ägypten kam, sondern nur allein, daß er in seinem eigenen 38. Lebensjahre unter der Regierung des Königs Euergetes dahin kam. 1. Makk. 14, 27 ist grammatisch nicht analog. Es müßte darnach heißen: ἐν . . . ἔτει τῷ ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου. Auch LXX bei Hagg. 1, 1; Sach. 1, 7; 7, 1, welche noch am meisten Ähnlichkeit haben, lassen Exceptionen zu. Und eine Leidenszeit für die Juden waren auch Lagis erste Jahre nach Joseph. Ant. 12, 1. 1, dessen Wohlwollen mehr den ägyptischen Juden galt. Also wird die griechische Übersetzung des Sirach um 230 v. Chr., das Buch selbst aber um 280 v. Chr. verfaßt sein. Winer erklärt mit Recht alle Bemühungen, das Buch auf die Zeit um 180 und die Übersetzung auf 130 v. Chr. herabzudrücken, für vergeblich. Daß die Schilderung des Hohenpriesters die des Augenzeugen sei, erklärt auch er wenigstens für „wahrscheinlich". Dem einfachen Eindruck ist das unzweifelhaft. Dr. Keil stimmt uns hier bei und ebenso

Delitzsch, der wörtlich sagte: „Also war die alttestamentliche Schrift mit ihren drei Hauptabteilungen um das Jahr 260, fast 100 Jahre vor den Makkabäer-Kämpfen, bereits geschlossen und eingeteilt. Eine ungemein wichtige Instanz in der Frage, ob es im Kanon auch Makkabäer-Psalmen gebe und ob das Buch Daniel der chaldäisch-persischen oder der seleucidischen Zeit angehöre." Hat Delitzsch in späteren Zeiten hier Konzessionen gemacht, so ruhen sie nicht auf neuen Thatsachen, sondern auf einem skeptischen Gemütszustand. Wir finden keinen Grund, die wohlbegründeten Überzeugungen des früheren Delitzsch zu verlassen.

Das also ist es, was wir wissen. Wenn wir nun versuchen, auf progressivem Wege in historisch-genetischer Weise uns ein Bild von dem Wege zu machen, auf dem es zu diesem dreiteiligen Ganzen des alttestamentlichen Kanon schließlich zu oder bald nach Esras Zeit kam, auf welche uns das nachweisbare Dasein dieses Ganzen zu Sirachs Zeit um 300 zurückweist, so müssen wir uns stets erinnern, daß hier es sich vielfach nicht um Wissen, sondern um Wahrscheinlichkeit handelt. In diesem Bewußtsein verfolgen wir den progressiven Weg, der zu jenen sicheren, auf regressivem Weg ermittelten, Punkten führt, die uns die heil. Schriften als ein vorhandenes Ganzes, in drei Teile geteilt, erkennen lassen.

Als erste und für die ganze kommende Entwicklung Israels göttlich normative Schrift, das heißt eben als „Kanon", stellte sich das von Mose, dem größten Propheten und zugleich dem Bundesmittler Israels, geschriebene fünfteilige Buch der Thora von Anfang an dar. Es wurde ja von Mose den Priestern aus dem Stamm Levi übergeben, um es als Zeugnis Jehovahs an sein Volk und wider die Sünden seines Volkes Deut. 17, 18; 31, 9. 26 an der Seite der Bundeslade niederzulegen. Es war von Gott dem Mose eingegeben in seinem „Was" und „Wie" (2. Tim. 3, 16), ohne daß damit die vom Geist Gottes durchdrungene Spontaneität der menschlichen Natur Moses als des bewußten Werkzeuges Gottes aufgehoben war. Im Gegenteil war sie vom Geist Gottes in seine Sphäre hinaufgerückt, um in ihren Impulsen zu denken und zu schreiben. Er war passiv als „getrieben", aber aktiv zugleich, als getrieben „hinein in die volle Thätigkeit seiner individuellen Natur

als Organes des Geistes Gottes" (v. Hofmann). Daher schrieb Mose die durch Tradition an ihn gekommene Geschichte der Vorzeit, dann die von ihm selbst erlebte Geschichte zwischen Jehovah und seinem Volk Israel bis zu seinem Abscheiden, nicht, wie es ihm als Menschen gut deuchte, sondern so, wie Gottes Geist es in seinem Geiste aufsteigen ließ, daß es für die ganze nur Gott allein bekannte Zukunft des Volkes Gottes eine göttliche „Thora", d. h. Unterweisung in Geschichte, Prophetie und Gesetzen, fordernden wie verheißenden Inhalts, werde, welche zu jeder Zeit dem Volke Gottes dienen konnte zur „Lehre, Strafe, Besserung, Erziehung" zum Jeschurun Jahves, ja welches diese Bedeutung hätte auch noch für die aus der alttestamentlichen Vorbereitungsgestalt in die Erfüllungsgestalt eingetretene Gemeinde des Jehovah-Christus und selbst für den Einzelnen. Und daß sie in der That diese unausschöpfbare Quelle göttlicher Thora ist, das erfuhren alle Frommen des Alten Bundes, die an ihr saßen, und rühmten es laut in ihren Psalmen: „Deine Thora ist köstlicher als Honig und Honigseim," Ps. 19 und 119. So legte Gott selbst in der Thora Moses den grundleglichen göttlichen Kanon. Und seine Autorität setzte sich durch die ganze kommende Geschichte immer von neuem ohne Konzil mit göttlicher Gewalt durch. Wenn Josua 24, 25. 26 die Akte der Bundeserneuerung zu Sichem „auf das Thorabuch" schrieb, so ist das nicht eine „Erweiterung" des Grundkanon für alle Zeiten, noch weniger eine Fortsetzung des „offengebliebenen" Thoratextes selbst. Sonst hätten wir diese Fortsetzung heute noch so gut, als das Schlußkapitel des Deuteronomiums. Nein, es wurde dies Kodizill nur beigelegt oder auf ein leeres Blatt geschrieben, hinter die abgeschlossene Thora Moses, um es für die nächsten Generationen als Zeuge zu erhalten. Ähnlich ist es mit 1. Sam. 10, 25. Das Mosaische Gesetzbuch finden wir unter Josia im Tempel, wohl das Original des Pentateuch.

Zu diesem Kanon „von Gottes Gnaden", nicht von Menschenbeschluß, kamen dann andere von Propheten verfaßte Schriften, die alle auf die Thora sich gründeten und dadurch ihre eigenen Schriften als aus gleichem Gottesgeist geboren dokumentierten. Daß die Thora in Abschriften sich ausbreitete, erweisen die Psalmen und

Hagiographen, die von der Thora durchtränkt sind. Spätere Propheten nehmen Bezug auf frühere, Joel auf Obadja, Hosea auf Amos, Jesaia auf beide und Joel; Nahum, Habakuk, Zephanja auf Jesaia, vor allem Jeremia auf die früheren, die Propheten auch auf die Psalmen. Vgl. Caspari zu Micha. So strömt der eine Geist von einem Autor zum andern. Das alles setzt eine abschriftliche Vervielfältigung voraus. Bei den Psalmen ohnehin schon der liturgische Tempelgebrauch. Daniel kennt eine Sammlung prophetischer Schriften 9, 2. Über den Umfang dieser abschriftlichen Verbreitung wissen wir nichts Näheres. Denn sämtliche uns zu Gebote stehenden Schriften des Alten Testaments verfolgen lediglich den Heilszweck, nicht litterarische Zwecke für die Wißbegier. Von einer förmlichen Sammlung dieser Schriften unter dem Titel „Kanon" ist natürlich keine Rede. Aber sie waren sämtlich Autoritäten für das Volk und die späteren Propheten, die sich darauf gründeten und sie so bestätigten, wie von ihnen Bestätigung empfingen für das homogene Neue, das die Späteren in gleichem Geiste brachten. Und zwar göttliche Autoritäten. Jede solche aus prophetischem Geist erflossene Schrift war alsbald auch göttlich autoritativ und normativ, kraft ihres eigenen Zeugnisses. So bildete der Urkanon, den Gott selbst in der Thora geschaffen, weitere Glieder aus sich heraus, die sich als homogen an ihn anschlossen und so ohne jede äußere gesetzliche Approbation kraft des aus ihnen redenden Geistes sich an den Herzen als kanonisch, d. h. göttlich normativ erwiesen und die Gemeinde Gottes an sich banden, wobei aber die sich succedierenden Propheten durch ihr Zeugnis die vorausgehenden Schriften als göttlich autoritativ dem Volk Gottes approbierten. Als der Volksbestand aus seiner Zertrümmerung in den Tiefen des Exils in einem Überblieb von neuem sich bildete zur Zeit Esras, da besann sich derselbe auf seine religiöse Grundlage und Norm in den heiligen Schriften der Propheten und Gottesmänner von Mose an, deren Verachtung in die Tiefen des Exil hineingeführt hatte. Esra stellte unter dem Beifall des Volkes die Gemeinde wieder auf die gottgeordnete Grundlage der Thora. Damit aber kamen unter den nachexilischen Propheten auch die Schriften der vorausgehenden wieder zu ihrem vollen normativen Recht. Es lag im Bedürfnis,

daß man sie zu einem Ganzen sammelte im Licht des prophetischen Urteils eines Haggai, Sacharja, Maleachi. Sie wurden von Schriftgelehrten dem Volke durch Übersetzung und Paraphrase in die neue aramäische Volkssprache zum Verständnis gebracht. Esra und Nehemia, diese Restauratoren der äußeren Ordnung, waren ganz die Männer zur Restauration der gesamten schriftlichen Grundlagen der inneren Ordnung des geistlichen Lebens. Mit Maleachi war der zur Abfassung normativer heiliger Schriften erforderliche „ruach ha-qodesch“ nach einhelliger Überlieferung der jüdischen Nation gewichen. So konnte keine Schrift nach Artaxerxes mehr sich als aus diesem Geist geflossen ausweisen, weil die „*διαδοχὴ τῶν προφητῶν*“ abgerissen war und kein Prophet mehr erschien, der z. B. einem Buch Sirach die prophetische Approbation zu geben vermochte. So urteilsunfähig fühlte man sich, daß man sich zur Makkabäerzeit nicht einmal mehr über die Behandlung des entweihten Altars 1. Makk. 4, 46 zu entscheiden getraute, da kein „Prophet“ mehr vorhanden sei. Es kam auch keiner mehr, bis Johannes der Täufer erschien, der auf Christum selbst wies. So finden wir keine Spuren einer verabredeten förmlichen Festsetzung eines Kanons. Gott machte den Kanon selbst durch Sendung der Schriften seiner Propheten. Sie schafften sich Autorität, jede war ein Stück Kanon. Es machte sich alles ähnlich wie bei den neutestamentlichen Schriften wie von selbst. Der Geist unterwarf sich die Herzen, errang seine Anerkennung bei denen, die seine Kinder waren. Das Wahre an den rabbinischen Sagen ist nur das, daß in der nachesranischen Zeit eine feste gegliederte Sammlung heiliger autoritativer Schriften, d. h. eines heiligen Kanon vorlagen, der uns klar in dem Zeugnis Sirachs um 280 entgegentritt und von Christo sein göttliches Siegel empfängt. Daß Esra-Nehemia zu der Sammlung desselben hauptsächlich beigetragen haben, das ist nicht zu bezweifeln, wenn es auch nicht strikte zu erweisen ist. Und dafür spricht auch der Umstand, daß die Sammlung in Sirach schon als die dreiteilige auftritt, welche sie später ist, die sich weder nach der Zeitfolge, noch nach dem Inhalt geordnet erweist, sondern nach der Stellung, welche die Verfasser zu dem Offenbarungsgott und -Geist

einnehmen in der Theokratie, so daß die von nicht amtlich gottgesendeten Propheten stammenden Schriften ohne Rücksicht auf Inhalt und Zeit in einer gesonderten dritten Abteilung auftreten. Diese Anordnung kann sich nicht von selbst gemacht haben, sondern muß von einem mit dem Geist der Theokratie und der Schriften wohlvertrauten Mann ihren Ursprung haben, der Autorität besaß. Und wer könnte das anders sein, als Esra?

Wir stimmen hier ganz wesentlich mit Keil.

Vgl. die guten Winke zum „Kanon" in D. Adolf Zahns „Israelitische und jüdische Geschichte" S. 89 ff.

B. Der Bestand des Kanon. Der Talmud zählt Baba bathra 14b 24 Bücher nach der ursprünglichen Einteilung und Ordnung: Fünf Bücher Mose, Josua, Richter, Samuel und Könige, Jeremia, Hesekiel, Jesaia, zwölf Propheten; Ruth, Psalmen, Hiob, Proverbia, Koheleth, Canticum, Threni, Daniel, Esther, Esra mit Nehemia, Chronika. Die Massorethen stellen Jesaia voran. So auch die spanischen Codices. Die deutschen und gallischen folgen meist der Ordnung des Talmud. Bei den Hagiographen haben die Massorethen und deutschen Handschriften die Ordnung so: Psalmen, Prov., Hiob, die fünf Megilloth (Canticum, Ruth, Threni, Koheleth, Esther); dann Daniel, Esra, Nehemia, Chronik. Die fünf Megilloth sind Festbücher, die an den Festen jährlich nach der Thoraparasche öffentlich in den Synagogen vorgelesen werden: Canticum am Passah, Ruth Pfingsten, Threni am 9. Juli, dem Tag der Verbrennung des Tempels, Koheleth im Sept. an Laubhütten, Esther an Purim 14. 15. Febr. Josephus zählt 22, wie schon gesagt. Sondert man die einzelnen kleinen Propheten und Esra-Nehemia, dann Samuelis, Könige und Chronik, so giebt es 39 Bücher. In der hebräischen Sammlung ist die Teilung in Gesetz, Propheten (vordere und hintere) und Schriften (Kethubim) unverändert geblieben. In der LXX ist die Teilung nach dem Inhalt in historische, prophetische, poetische Bücher erfolgt. Von da ging sie in die Vulgata über und in die lutherische Bibelübersetzung.

Zur Bezeichnung des gesamten Schriftenbestandes Israels nahm man zuerst die Bezeichnung nach den drei Teilen: *νόμος, προφῆται καὶ τὰ ἄλλα* (Sirach, Prolog). Oder *ὁ νόμος, οἱ*

προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί (als hervorragendes Stück des dritten Teils), Luk. 24, 44; oder a potiori von der Thora auf das Ganze den Namen ὁ νόμος, auch αἱ γραφαί (Matth. 22, 29), γραφαὶ ἅγιαι (Röm. 1, 2), ἱερὰ γράμματα (2. Tim. 3, 15) oder ἡ γραφή (Joh. 19, 36). Die Rabbinen nennen das Ganze „die 24 Bücher" oder ha-miqrâ, lectio (Neh. 8, 8), die späteren beth miqdasch, domus sanctuarii. Der christliche Name „Altes Testament" stammt aus Vulgata, die 2. Kor. 3, 14 ἡ παλαιὰ διαθήκη mit vetus „testamentum" statt „foedus" übersetzte. βιβλία, biblia, Bibel ist durch Chrysostomus gangbar geworden.

So viel über den Kanon. Wir gehen nun zu dem heiligen Schrein über, in dem der Kanon vor uns liegt, zu dem Codex.

Dritter Teil.

Geschichte des alttestamentlichen Codex.

§ 102. Überblick.

Während es mit der Entstehung der heiligen Litteratur die sogenannte „höhere Kritik" zu thun hatte, so kommt nun der Gegenstand der „niederen Kritik", der heilige Text und seine Überlieferung, an die Reihe. Wir wollen hier in diesem Handbuch nur das Nötigste zur Orientierung geben. Denn in diesem Teil der Einleitung besteht kein wesentlicher Dissensus zwischen den Arbeiten der positiven, negativen und vermittelnden Kritik. Wir können zur näheren Belehrung für den, der eine solche auf diesem textkritischen Gebiete sucht, hinweisen auf die neueren Arbeiten, wie Keils Einleitung, zweiter Teil, die sehr gründlichen und hier dankenswerten Untersuchungen in der Einleitung von Dr. König, sowie die sehr orientierenden auf 120 Seiten in der Einleitung in die heilige Schrift, Altes Testament, von Dr. Kaulen (kath.), dritter Abschnitt, S. 61 ff. Hinsichtlich der einschlägigen Litteratur bietet die komp. Einleitung von Dr. Strack S. 168 ff. alles Notwendige.

Der alttestamentliche Codex ist in allem Wesentlichen intakt auf uns gekommen. So viele Einzelheiten auch an ihm den verschiedensten Alterationen, ebenso wie andere alte Schriften und wie auch das Neue Testament, ausgesetzt waren, so hat doch sichtlich Gottes Vorsehungsauge über der Fortpflanzung des heiligen Gottesbuches gewacht, das für alle Zeiten der Welt Kunde von Gottes Offenbarungsthaten und -Worten zu bringen bestimmt war und ohne das wir

nur dunkle halb verschollene Kunde besäßen von dem, was Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten und zuletzt, seine Offenbarungen abschließend, durch den Sohn, wie wir auch von der Geschichte der ganzen Vergangenheit auf anderen, profanen Gebieten nichts mehr wüßten oder nur unsichere dunkle Kunde hätten, wenn wir nicht eine Litteratur aus jenen Zeiten besäßen. Unser ganzes Christentum würde dann zu einer Religion der Moral oder allgemeiner religiöser Gefühle, aber nicht wäre es ein festbegründeter Glaube, der eine gewisse, unserer Erkenntnis zugängliche, ja auf ein sicheres Wissen von Thatsachen sich gründende Zuversicht und Hoffnung des Herzens ist, welche nicht zweifeln muß an dem, was man nicht selbst erlebt hat und zum Teil lebenslang nicht erleben wird, bis es vom Glauben zum Schauen kommt, der nicht sieht und nicht fühlt, sondern einfach Vertrauen und Gehorsam gegen das Wort der Offenbarungszeugen ist, gewirkt durch innere Erfahrung. Die jüdische und später auch die christliche Gemeinde hat diesen höchsten Schatz, das Offenbarungsbuch des Alten Bundes, auf dem das des Neuen wie auf seinem Grundbau ruht, dessen Ausbau es ist, nicht bloß so treu vor dem Untergang bewahrt, als das Menschenhände vermögen, sondern diesen Schatz auch durch unablässige geistige Beschäftigung mit ihm bis auf unsere Tage überliefert. Dies wurde ermöglicht durch die traditionelle Fortpflanzung der hebräischen Sprachkenntnis (vgl. Keil, II. Teil, erster Abschnitt), und vermittelt durch Vervielfältigung der Urschriften (Autographen) des heiligen Codex in treuen handschriftlichen Abschriften (Apographen), und bewirkt durch kritische Textarbeit, welche auf eine unverfälschte Erhaltung und Überlieferung des Originaltextes gerichtet war. Auf den Ergebnissen dieser Bemühungen, die unser masorethischer Codex repräsentiert, ruht unser ganzes sicheres Wissen. Was darüber hinausgeht in den modernen textkritischen Bemühungen durch Vergleichung der Handschriften und der ältesten Übersetzungen, besonders der Septuaginta, das liefert stets trotz der scharfsinnigsten Arbeit nur einen verhältnismäßig geringen sicheren Ertrag. Vielmehr muß, wo man nüchtern urteilt, anerkannt werden, daß das meiste nur konjekturellen d. h. subjektiven Wert hat und uns nicht wesentlich

über die große Textarbeit der Massorethen hinausbringt. Dieser Boden ist der uns von Gottes Vorsehung bewilligte. Und auf ihm stehend verlieren wir nichts irgend für die Geschichte, für das Dogma und die Moral des Alten Bundes Wesentliches. Es handelt sich überall nur um völlig peripherische Punkte und Pünktchen, genau wie auch bei dem Neuen Testament.

§ 103. Die handschriftliche Überlieferung.

Der alttestamentliche Codex, wie er uns jetzt in mannigfacher Form lesbar vorliegt, setzt 1. die handschriftliche Überlieferung voraus, dann 2. die Übersetzungen, endlich 3. die Buchdruckerkunst. Wir wollen zunächst einiges über die handschriftliche Überlieferung sagen.

Und zwar a) über den hebräo-aramäischen Schriftzug (ductus). Die Handschriften zeigen den Schriftzug der sogenannten Quadratschrift. So heißt die noch jetzt gangbare hebräische Schrift, weil die meisten Buchstaben aus den Seiten eines Quadrates gebildet sind. Doch erst 6—700 n. Chr. ist er in dieser Weise kalligraphisch vollendet worden. Früher war er etwas flüssiger und zum Binden geeigneter. Das zeigt sich auf den Inschriften von Palmyra, die aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. stammen. Bis 700 v. Chr. findet man diesen flüssigeren Zug auf assyrischen Siegelabdrücken. Das nennt man die phönicische, altsemitische Schrift. Aber nicht die Phönicier haben ihn erfunden, sondern diese altsemitische Schrift soll sich nach neueren Forschungen aus der hieratischen, ägyptischen Schrift gebildet haben. Sie wurde bei allen semitischen Völkern gebraucht, bei den Assyrern, Babyloniern, Moabitern nach Inschriften und Münzen, wie bei den Juden der Königszeit. Sie nahm eine andere Gestalt an bei den westlichen kanaanäischen und bei den westlich aramäischen Stämmen. Die Form der Aramäer und Araber ist die Mutter der heutigen Quadratschrift. Vgl. Näheres bei Kaulen S. 62.

Diese Quadratschrift aber war nicht der ursprüngliche Schriftzug in den hebräischen biblischen Schriften, sondern die Juden blieben bei dem alten phönicischen Schriftzug. Das beweist die phönicische sogenannte Mesa-Inschrift. Dann Siegelschriften aus dem achten

Jahrhundert v. Chr. Die Samaritaner behielten auch diesen alten Schriftzug. Erst mit der aramäischen Sprache kam nach und nach auch der sogenannte assyrische Quadratschriftzug in Aufnahme. Die jüdische Tradition schreibt dem Esra die Umschreibung der alttestamentlichen Schriften aus dem alten Ibrith in das Aschurith zu. Aber doch wohl ohne hinreichenden Grund. Die eigentliche Quadratschrift scheint erst aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. zu stammen. Der aramäische Schriftzug, aus dem sich die jetzige Quadratschrift erst herausbildete, ging mehrere Jahrhunderte neben dem altphönicischen her. So tragen die hebräischen Münzen noch zur Zeit Barcochbas 132 n. Chr. den sogenannten phönicischen, altsemitischen Schriftzug. Die Urschriften der heiligen Schrift, weil vor Ausbildung der Quadratschrift entstanden, müssen also alle in altsemitischer Schrift geschrieben gewesen sein. Nur Daniel und Esra könnten den aramäischen Anfangsschriftzug gebraucht haben. Zu welcher Zeit die ausgebildetere heutige Quadratschrift in den Handschriften des Alten Testaments zuerst auftrat, wissen wir nicht. Zu Christi Zeit scheint es schon gewesen zu sein, da Matth. 5, 18 das Jota als kleinster Buchstabe bezeichnet wird. Das ist es aber in der Quadratschrift, nicht in der sogenannten phönicischen Schrift. Die Umschrift aus dem alten Ibrith in das Aschurith ist nicht ohne Einfluß auf die kritische Beschaffenheit des Textes geblieben. Doch betrifft die Abweichung nur geringe Nebenpunkte. Die sachliche, besonders dogmatische Integrität des Textes ist damit nicht alteriert. Hier kann man mit Hilfe der alten Übersetzungen ohne Zweifel manches zurechtstellen. So führt Kaulen Jos. 21, 16 die Stadt עין an, die 1. Chron. 6, 44 עשן heißt. In Josua heißt es עכן, in 1. Chron. 2, 7 heißt der Mann nicht Achan, sondern Achar. Ebenso in der LXX und ähnliches. Die alte Schrift kannte keinerlei Worttrennung, die Quadratschrift hat litt. finales. Da konnten bei dem Umschreiben aus jener leicht Buchstaben falsch getrennt werden. Z. B. Psalm 48, 15 liest unser hebr. Text על מות, der griechische hat *εἰς τοὺς αἰῶνας*, hat also nicht getrennt, sondern olamoth gelesen u. ähnl.

b) Die Ausstattung des Textes mit Vokalen, Accenten u. s. w. Wie alt ist diese? Die Buxtorfe vertraten

die Ursprünglichkeit dieser Ausstattung so weit, daß die form. cons. Helv. 1675 die Punktation durch einen apriorischen Schluß für ebenso inspiriert erklärte wie der Text selbst. Dagegen Ludw. Cappellus, der in seiner „Diatriba de veris et antiquis Ebr. literis 1645“ das höhere Alter der samaritanischen Schrift, des Ibrith vor dem Aschurith durchschaute. Er bekämpfte in seinen gegen Buxtorf gerichteten Schriften seit 1624 die superstitiöse Hochschätzung des massorethischen Textes, in die sich auch die lutherischen Theologen Gerhard und Calov verwickeln ließen trotz des freieren Urteils der Reformatoren. Elias Levita, † 1549, war der erste, der zuerst entschieden behauptete, was neuerdings nach den gründlichen Untersuchungen Hupfelds entscheidend bewiesen wurde, daß die Vokalisation und Accentuation ein Werk der nachtalmudischen Zeit ist. Das Hebräische war ursprünglich reine Konsonantenschrift, nur daß ו und י, besonders in der nachexilischen Zeit, als Vokalzeichen gebraucht wurden, z. B. bei דויד. Nachdem das Hebräische als Umgangssprache dem Aramäischen gewichen war, pflanzte sich die Kenntnis der Aussprache des alttestamentlichen Textes in mündlicher Überlieferung fort, wie es wenigstens scheint. Erst zwischen dem 6. und 10. Jahrhundert n. Chr. findet man sie durch jüdische Autoritäten in Palästina und Babylon unter dem Einfluß syrischer und arabischer Vokalbezeichnungen mittels besonderer Zeichen fixiert. Die Talmude sind zu Anfang des 6. Jahrh. n. Chr. geschlossen. Vor dieser Zeit können wir wenigstens keine Spuren von Vokalzeichen konstatieren. Denn a) der samaritanische Pentateuch, der um 370 v. Chr. zu den Samaritanern kam und noch nach altem Muster geschrieben wurde, enthält wie die synagogalen Thorarollen keine Vokalzeichen. b) Alle semitischen bekannten Denkmäler enthalten bloß Konsonanten. c) Die LXX und älteren griechischen Übersetzungen, dann Philo, Origenes schreiben hebräische Wörter oft mit anderen Vokalen als den überlieferten, z. B. הֶבֶל Abel, רִבְקָה Rebekka, מֹשֶׁךְ Mosoch. Ferner begehen sie Fehler, die sich nur aus unpunktiert ihnen vorliegenden Texten erklären. d) Hieronymus kennt keine Vokalzeichen, ja nicht einmal den Begriff solcher, klagt auch über die Unsicherheit der Aussprache. e) Die Talmude kennen weder Vokale noch Accente. Nur Sinnzeichen für Sinnabschnitte und Denkzeichen für Lehrsätze, Teamim und Simanim. Übrigens nur

traditionelle und davon verschiedene Midrasch-Auslegungen. Erst als der talmudische Nomokanon geschlossen war und Lust zu grammatischen Studien sich regte, entstand das alttestamentliche Vokalisationssystem. Man erkennt drei Stadien. α) Ein Zeichen bei leicht zu verwechselnden Wörtern, die linea diacritica und syrischer Doppelpunkt für den Plural. β) Man unterschied Vokalklassen wie im Altsyrischen, wo ein Punkt oben starke dumpfe, einer unten schwache Vokale bezeichnete. γ) Bezeichnung sämtlicher Vokale durch Zeichen. Das β-Stadium noch vorhanden im o- und i-Punkt. Das a-Zeichen bekam dazu im γ-Stadium einen wagrechten Strich unter dem Buchstaben. Aus diesen drei Vokalzeichen entwickelten sich allmählich die andern. Bei Juda ben Karisch aus Tahart in Mauritanien um 900 erscheint die Punktation als gemeingültiges Faktum. „Bedenkt man, welche Fülle von Schriftverständnis hierin ausgeprägt liegt, und in welchem Kontrast dieser steht mit dem oft albernen Spiel des Talmud, so ist es wie ein Wunder, wie eine so freisinnige Exegese, eine so gesunde Überlieferung aus der alten Zeit bis in eine Zeit sich fortpflanzen konnte, wo noch der Gegensatz der Synagoge gegen das Christentum trübende Einwirkungen auf die Auffassung des Alten Testaments besonders die messianischen Stellen ausüben mußte," sagte 1856 uns Dr. Delitzsch. Es ist das Wunder der göttlichen Providenz über dem heiligen Codex und die bindende Macht der jetzt für nichts geachteten Tradition.

Aber ein Blick auf etwas anderes steigert die Verwunderung. Es ist die Accentuation. Die Accente sind teils Teamim, eigentliche Interpunktionen oder Sinnzeichen, teils Neginoth oder Singzeichen für den cantillierenden Vortragston. Sie sind Exponenten des logischen und des ästhetischen Verhältnisses des Satzgliedes. Würden sie nur dem logischen Verständnis dienen, so wären es nicht so viele, sogar Verbindungsaccente; ferner würden es in beiden ganz dieselben sein, in den poetischen Büchern wie in den prosaischen. Es würden auch nicht ganz kurze Verse accentuiert sein und nicht gegen das Ende große Accente gehäuft werden, weil das Ende nach rhythmischer Regel langsamer vorzutragen ist. Bis zwischen dem 6. und 10. Jahrhundert war der synagogale Vortrag des alttestamentlichen Textes nur Gegenstand mündlicher Überlieferung durch unablässige Einübung, ähnlich wie die Aussprache unablässig

mündlich eingeübt wurde. Die Anfänge der Accentuation liegen in gleich tiefem Dunkel wie die der Vokalisation. Hieronymus kennt so wenig Accente als die Talmude. Accentus bedeutet bei ihm nur die mündliche Aussprache. Der erste Bearbeiter der vorhandenen Accente ist der Tiberienser Ahron ben Ascher, der ein in dem Bomberger Bibelwerk zuerst veröffentlichtes Reimgedicht über die Accente schrieb, um 1040. Sein Bibelcodex war lange die Musterhandschrift des vorderen Orients. Daß der erste Accentlehrer ein Tiberienser war, mag für Hupfelds Ansicht sprechen, daß Vokale wie Accente ein Werk der Gelehrten von Tiberias sei.

Die Accentuation beruht auf der Versabteilung. Das führt auf eine weitere Voraussetzung des uns vorliegenden alttestamentlichen Codex. Er setzt die Versabteilung und die Mannigfaltigkeit von Sinnabsätzen voraus, die das Verständnis erleichtern.

Vor alters schrieb man die sog. scriptio continua, ohne Wörter und Sätze zu trennen. Die semitischen Münz- und Steinschriften zeigen, wie man stetig fortschrieb und nur zuweilen, willkürlich oder regelmäßig, die einzelnen Wörter durch Punkte und Zwischenräume trennte, wie bei den ägyptisch-aramäischen. Die Thora war nach der Überlieferung ein Wort. Der erste Schritt zur Aufhellung der Abteilung waren die Buchstaben Kimnappez (ה, ם, ן, ף, ץ). Zur Zeit der LXX, scheint es, noch nicht. Aber bei den Talmuden eine Regel für Schreibung der Thorarollen. Ein zweiter Schritt war die Teilung des Textes in kleinere oder größere Abschnitte, Paraschen, die bei bedeutenderen logischen Einschnitten durch Zeilenabsätze bezeichnet werden, die sogen. p^{e}thuchoth, oder bei weniger bedeutenden durch innere Zwischenräume, s^{e}thumoth. Diese Einteilung, sagt Delitzsch, ist uralt und findet sich im talmudischen Zeitalter als längst vorhanden, auch in Synagogenrollen. In Privathandschriften und Druckausgaben werden die offenen Paraschen durch פ, die geschlossenen durch ס bezeichnet. Da, wo sie Sabbathperikopen sind, mit פפפ und ססס. Für die außerpentateuchischen Bücher ist diese Abteilung nicht strenge Observanz, aber doch überlieferte. Ähnlich sind die Kazin, Absätze (966 nach Delitzsch), im samaritanischen Pentateuch. — Ein dritter zur Versabteilung überleitender Schritt war die stichische Schreibung poetischer Stücke, die für 2. Sam. 22; Exod. 15 uralte Vorschrift ist.

Kleinere beschriebene Absätze („Latten") sollen in Ex. 15 und 2. Sam. 22 mit unbeschriebenen („Ziegel") so wechseln, daß „Latte über Ziegel und Ziegel über Latte", und Deut. 32 so, daß „Ziegel über Ziegel, Latte über Latte" (Levy, Neuhebr. Wtb. I, 163). Auch Psalmen, Job, Sprüche waren schon in Salomonischer Zeit nach στίχοι gesetzt. Diese heißen P^{e}suqim, commata. Der Talmud (Qidd. 30a) zählt im Psalter 5896 (Delitzsch). Man sieht daraus, daß man uralters die poetischen Schriften nicht nach massorethischen, sondern stichischen Versen zählte. In den prosaischen Stücken aber fallen die alten Pesukim im allgemeinen mit den massorethischen Versen zusammen. Keinesfalls waren aber die Verse so geschrieben, daß sie stichische oder strophische Abschnitte bildeten. Nur der Dekalog wurde früher so geschrieben. Er bestand aus zehn Absätzen, die dann der Raumersparnis halber zu Sethumen wurden, und ist jetzt doppelt accentuiert, indem die eine Accentuation zu den massorethischen Versen gehört, die andere zu den Sethumen (ס). Erst in der nachtalmudischen Zeit wurde der perpendikuläre Doppelpunkt Soph-pasuq der Silluq. Die synagogischen Thorarollen dürfen keinen Soph-pasuq haben, woraus sich schließen läßt, daß schon in der talmudischen Zeit der Gebrauch des Soph-pasuq aufkam. Hätte man die Verse numeriert, so hätte es im Pentateuch fortlaufend bis 5588 geschehen müssen. Denn unsere Versbezifferung greift mit der Kapiteleinteilung zusammen und beginnt mit jedem Kapitel neu (Delitzsch).

Die Kapiteleinteilung in unserem hebräischen Codex nun geht nicht über unser 13. Jahrhundert zurück. Ihr Urheber soll Hugo von St. Caro sein, † 1262, der die Kapitel zum Behuf einer Konkordanz der Vulgata brauchte. Von da wurde sie auf den hebräischen Text übertragen von Rabbi Nathan 1440, und aus dessen Konkordanz ging sie dann in die von Jakob ben Chajjim in die Bomberger Ausgabe über.

Die Verse der einzelnen Kapitel erschienen zuerst beziffert in der Ausgabe des Rob. Stephanus 1660. Die erste Druckausgabe des Alten Testaments mit Versziffern war die 1661.

Ein vierter, wohl schon in die vorchristliche Zeit zurückreichender, Schritt, den alttestamentlichen Text unseres Codex zu teilen, und zwar zunächst den Pentateuch für den Zweck der synagogalen

Vorlesung war die Abgrenzung der „großen Paraschen“ oder Sabbathperikopen. In Palästina las man die Thora alle drei Jahre durch. In Babylon alljährlich. Unsere Paraschen einteilung ist babylonisch. Denn der uns vorliegende Text der Thora zerfällt in 54 Paraschen nach den Sabbathen des Schaltjahres. Die erste wurde am Sabbath nach dem Laubhüttenfest gelesen, am letzten Tischri, die letzte am Schlußtag des Laubhüttenfestes übers Jahr, am 23. Tischri, so daß die Lesung der Thora in einem Jahr nach unserem Codex beendigt ist. Mit jedem solchen Pentateuch-Wochenabschnitt verbindet sich ein paralleler Leseabschnitt aus den Propheten, von Josua bis Maleachi, die sogen. Haphtaren, von hiphtir beschließen, verabschieden. Der Talmud kennt fast schon alle später üblichen Haphtaren. Aber sie haben nie eine so feste Bestimmtheit und allgemeine Gleichmäßigkeit wie die Paraschen erlangt und variieren nach deutschem und spanischem Gebrauch. Eine Differenz findet besonders da statt, wo eine Parasche eine zweifache Auffassung zuließ, z. B. die Parasche Exod. 1, 1—6, 1 (Schemoth), die nach spanischem Ritus Jerem. 1, nach deutschem Jes. 21 zur Haphtare hat, indem jener die Berufung Mosis, dieser die Aufnahme Israels als Hauptgesichtspunkt faßt. Die Paraschen werden nach den Anfangsworten genannt. Jede Parasche zerfällt wieder nach der Zahl der sieben Gemeindeglieder, die vorlesen, in sieben Leseabschnitte, die auch Paraschijjoth heißen (Delitzsch).

Ein fünfter Schritt, den hebräischen Codex für die Lektüre und Citation handlich zu machen, ist die massorethische Einteilung des Ganzen in Sedarim. In unserer vielgebrauchten Hahnschen Ausgabe S. 88 ist in der Schlußmassora angegeben, daß Genesis aus 43 Sedarim, S. 161, daß Exodus aus 29 Sedarim besteht u. s. f. bis Schluß von Chronik S. 1384.

Mit diesen Sedarim verhält es sich so:

Als Jakob ben Chajjim in der Offizin Bomberg sein Bibelwerk herausgab, nahm er nicht ohne Widerstreben die von Isaak Nathan schon angeeignete christliche Kapiteleinteilung auf, fand aber, als er fast fertig war, die massorethischen Sedarim vor, die er nun anhangsweise mitteilte. Z. B. der erste: Gen. 1, 1—2, 3; der zweite: 2, 4—3, 21; der dritte: 3, 22 bis Kap. 4 ꝛc. Sie wären nach Delitzsch wert, in unseren Ausgaben nicht bloß am Schluß zusammen-

gefaßt, sondern durchgeführt zu werden im einzelnen. Außerdem werden in der Schlußmassora der Bücher auch die genannten Pesukim zusammengezählt. Das sind *unsre* von Rob. Stephan stammenden Verse, von denen die Massoreten nichts wußten. Ehe wir nun noch über die Bedeutung von *Massora* sprechen, haben wir noch von einem Gegenstand der Massora in unserem Codex zu handeln, der *älter* ist als die Massora. Er ist *die fünfte Voraussetzung* unserer Codexgestalt, das Keri (richtiger: Kerê) und Kethib.

Wenn wir die im Alten Testament in zwei verschiedenen Texten enthaltenen Stücke vergleichen, Ps. 14 und 53; Ps. 18 und 2. Sam. 22; Ps. 14, 40; 70; 108 und Ps. 57, 8—12, 60, 7—14; Ps. 105 und 1. Chron. 16, 8—22; Ps. 96 und 1. Chron. 16, 23—33; besonders aber Jes. 36—39 und 2. Kön. 18, 13—20, 19; Jer. 52 und 2. Kön. 24, 18 bis Kap. 25 und überhaupt die Chronik und ihre parallelen Stücke in der Thora, Samuelis und Könige, so können wir unmöglich alle Abweichungen beider Texte bloß unter dem textkritischen Gesichtspunkt betrachten. Wir müssen sie zum Teil erklären aus zu Gebote stehenden beiderseits benützten, aber in verschiedenem Maße und verschiedener Art benützten, gemeinsamen Quellen. Aber bisweilen können wir auch nicht anders, als anerkennen, daß die alttestamentliche Offenbarungsschrift nach Gottes Willen den Wechselfällen nicht entnommen sein sollte, welche sich mit handschriftlicher Überlieferung überhaupt verbindet. Es gehört das mit zu der Kenosisgestalt des göttlichen Wortes, dem Nachbild der Kenosisgestalt des ewigen Logos, und hat seine lebensgeschichtliche Parallele an der Leidensgestalt der Kirche Gottes und ihrer Glieder in diesem Weltlauf, über welches dennoch eine providentia specialis, ja specialissima, gegenüber den Profanschriften, unzweideutig zu erkennen ist, die darauf zielt, daß alle Leiden und Widerfahrnisse den inneren Goldschatz nicht verderben können, der in der Knechtsgestalt verborgen ist in Form der heiligen Geschichte und Glaubens- wie Lebenslehre, und aus der dunklen Fassung nur um so heller erstrahlen läßt eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes Gottes voller *Gnade* und *Wahrheit* für die, welche für solche Gnade und Wahrheit ein offenes Auge und Herz haben, während die profanen Menschen nur die dunkle Folie und Fassung sehen und gesetzt sind, daß sie daran

sich stoßen und zu Falle kommen. Auch göttliche Straf- und Gerichtsprovidenz wie bei dem menschgewordenen Logos Gottes! So trägt also wie das Neue, so auch das Alte Testament als Offenbarungsschrift die unzweideutigen Spuren einer Geschichte der litterarischen Korruption in der Peripherie an sich. Es hat trotz der großen Sorgfalt, mit welcher die von unbegrenzter Verehrung der heiligen Schriften erfüllten Juden dieselben in ihrer vollen Originalität als Gottesschriften zu erhalten und fortzupflanzen bemüht waren, doch dem allgemeinen Los aller alten Bücher nicht entgehen können und sollen, daß bei Abschriften mancherlei kleine Fehler in den Text sich einschlichen und verschiedene Lesarten entstanden, welche in den Textbeurkundungen aus den verschiedenen Jahrhunderten vorliegen, nämlich in den alten Codices, den alten Übersetzungen und den talmudischen und rabbinischen Schriften.

Doch zeigt sich bei vorurteilsloser Untersuchung, daß absichtliche Entstellungen, Verfälschungen oder vollends Umarbeitungen und Umgüsse von Originalien nicht angenommen werden können, wie letztere von den Modernen, selbst von Klostermann, mit größter Harmlosigkeit bei den meisten alttestamentlichen Schriften angenommen werden, so daß wir fast nirgend mehr sicher wüßten, was ein Mose und die Propheten geschrieben haben, sondern nur was Spätere aus ihren Schriften gemacht haben. Ein Widersinn, wenn man die zu allen Zeiten den Juden einwohnende Ehrfurcht vor den Schriften ihrer Propheten und die strenge Gewissenhaftigkeit kennt, mit denen gerade das höchste Altertum jedes Original betrachtete, so daß die ernste Warnung Deut. 4, 2; 13, 1 wie die den Gesamtkanon abschließende gleiche Offb. Joh. 22, 19 vollständig zusammenklingen, welche Worte ganz denselben Geist atmen, welche 3000 Jahre v. Chr. schon der moralische Traktat von Pta-hotep gemäß den Thontafeln atmet, wenn er Umgestaltungen oder Änderungen von Originalschriften auf das strengste verbietet und schwere Flüche darauf legt. Die Behauptung der Modernen, welche auch ein Kautzsch wiederholt, um die Redaktionen und Umarbeitungen der sogen. „Quellen" zu rechtfertigen und die „Übermalungen" zu beschönigen, daß nämlich „das Altertum keinen Begriff von litterarischem Eigentum gehabt habe", steht im direkten Gegensatz zu den Thatsachen

und verdient ein für allemal als eine Unwissenheit oder leichtfertige Lüge öffentlich gebrandmarkt zu werden.

Die wirklichen Textesabweichungen beruhen lediglich auf falschem Hören des Vorgelesenen oder Sehen des Textes, auf Untreue des Gedächtnisses, auf verschiedener Trennung der in continuo fortlaufenden Buchstaben, Worte und Sätze und anderen Mißverständnissen. Den Verdacht, den einmal im Kommentar zu Gal. 3, 10 Hieronymus bezüglich Deut. 27, 26 ausspricht, wo LXX zu dem arur ascher ein kol hinzufügt, ebenso der Samaritaner, daß nämlich dies „alle" die Juden aus dem Text absichtlich ausgelassen hätten, um nicht unter dem „Fluch" zu sein, hebt derselbe zu Jes. 6 wieder auf, indem er sagt, daß nimmermehr die Juden ihre Bücher nachgehends verändert und gefälscht hätten (just wie die Modernen behaupten) und weist hierfür auf die Aussage von Origenes zurück. Auch Eichhorn, Einl. 1, § 111 und de Wette, Einl. § 84 erklären sich entschieden gegen die Annahme absichtlicher Veränderung der Textoriginale durch die Späteren.

Delitzsch bezeichnet als verschrieben Jer. 27, 1 (Jehojakim für Zidkijjahu), als versetzt 2. Sam. 8, 17 (Ahimelech ben Ebjathar für Ebjathar ben Ahimelech), als versetzte Sätze Jes. 38, 21, vgl. 2. Kön. 20, 7 ff., Job 31, 38—40 hinter V. 34 gehörig, Ezech. 40, 48 LXX, wo das Auge über Gleichlautendes wegirrte. Der alttestamentliche Text, sagt Delitzsch, läßt sich öfters aus LXX berichtigen. „Aber es ist Vorsicht nötig, damit man ihm nicht Lesarten aufdränge, die von LXX nicht vorgefunden wurden, sondern aus ihrem willkürlichen Schalten mit dem Grundtext hervorgingen. Der Text der LXX liegt selbst sehr im argen. Von LXX an aber liegt die Textgeschichte des Hebräers vollends ganz im Dunkel." Die neutestamentlichen Schriftsteller gebrauchen die Citate teils nach LXX, teils nach selbständiger Übersetzung aus dem Grundtext. In beiden Fällen ist ihre Stellung zum Buchstaben weit freier. Aber daraus folgt nicht, daß der hebräische Text in diesem Maße noch unbestimmt war, sondern nur, daß derselbe inspirierende heilige Geist in den neutestamentlichen Schreibern war wie in denen des Alten Testaments und es ihm überall als dem Herrn der Schrift auf den göttlichen Gedanken ankam. Zugleich wurde in gegebenem Fall

von dem Geist der Inspiration der von der Übersetzung ausgeprägte Gedanke angeeignet als ein richtiger, dem Zweck entsprechender und damit für die neutestamentliche Anwendung besiegelt. Delitzsch allerdings glaubte den Schluß machen zu dürfen, daß der alttestamentliche Buchstabe zur Zeit Christi noch weniger als später festgestellt war. Wir stimmen damit nicht, sondern sagen, daß nur die Fixierung durch die Vokalisation noch nicht festgestellt und in den Abschriften der Konsonantentext weniger streng gesichert war als in der späteren talmudischen Zeit, wo die peinlichsten Einzelvorschriften gegeben waren, um den heiligen Text bis ins kleinste vor Varianten zu schützen. Ähnliche Buchstaben wie ב und כ, ד und ר, ה und ח, ו und י waren ja nur zu leicht zu verwechseln. Vgl. Ausführlicheres bei Keil, Einl.[3] § 201.

Was nun das Qerê (Qerî) und Kethîb betrifft, so reicht es bis in die talmudische Zeit, und damit beginnen die Anfänge der später sogen. Massora. Qerê heißt das zu Lesende, Kethîb das Geschriebene, an dem man nicht zu ändern wagte, auch wo man es nicht verstand. Es giebt nämlich viele Stellen, an denen bemerkt wird, daß anders zu lesen ist, als geschrieben wird. Die Punktation giebt dann dem geschriebenen Text (Kethîb) stets die Punkte des zu Lesenden (Qerê), z. B. יְהוָה, als Qerê perpetuum. Das Qerê hat teils religiöse, teils orthographische, grammatische, sprachgeschichtliche, teils auch nicht mehr kontrollierbare kritische oder diplomatische Gründe. Daß z. B. יהוה immer adonaj oder elohim gelesen wird, hat einen religiösen Grund. Man vermied das Tetragrammaton auszusprechen, um es nicht zu entweihen. Das rätselhafte שניהם 2. Kön. 18, 27 ist das Kethîb; das Qerê liest מֵימֵי רַגְלֵיהֶם wahrscheinlich aus euphemistischem Grund. Daß aber statt מִלְּבַד in 1. Kön. 12, 33 gelesen werden soll מִלִּבּוֹ, aus seinem Herzen, hat einen orthographischen Grund. Wenn 2. Chron. 8, 18 statt אֳנִיּוֹת zu lesen vorgeschrieben ist אֳנִיֹּת, hat es grammatischen Grund. Die erste Silbe fordert kurzen Vokal. Daß im Pentateuch durchweg statt des weiblich gebrauchten הִוא und נַעַר vielmehr הִיא und נַעֲרָה gelesen werden soll, hat sprachlichen Grund. Der epicoene Gebrauch der ersteren im Pentateuch veraltete später und machte dem bloß maskulinischen Gebrauch Platz. In vielen Fällen jedoch trifft

keiner dieser Gründe zu. Das קְ (Qerê) muß also textkritisch diplomatischen Grund haben. Es wird der minderbezeugten die besser bezeugte Lesart substituiert. So Psalm 10, 12 statt des עניים das ענוים und umgekehrt. Die Konkordanz von Fürst enthält ein alphabetisches Verzeichnis dieser Qerê und Kethîb. Es sind 1174, und das Verzeichnis ist noch gar nicht vollständig (Delitzsch).

2. Qerê w^{e}lo Kethîb heißt es öfters unten. Solche Stellen giebt es zehn. In der talmudischen Zeit bezeichnete man die Textlücke durch einen leeren Raum. Aber seit Erfindung der Punktation füllen ihn die Vokale des hinzuzulesenden Wortes aus. Z. B. 2. Sam. 8, 3; 2. Kön. 19, 31 (Delitzsch).

3. Kethîb w^{e}lo Qerê. Solche Stellen giebt es acht. Das Nichtzulesende ist unpunktiert. Jer. 51, 3; Hes. 58, 16 das doppelt geschriebene חמש (Delitzsch).

Der Talmud kennt nach Delitzsch schon diese drei Textaffektionen und erklärt sie für ein altmosaisches Herkommen. Er kennt außerdem noch folgende: miqra soph^{e}rim, daß z. B. ארץ erez zu lesen ist, שמים schamajim. Also traditionelle Festsetzung der grammatischen und authentischen Leseweise. Dann ittur soph^{e}rim, d. h. Beseitigung nichtauthentischer Buchstaben durch die Sopherim, besonders des ו, wie bei אחר Num. 31, 2; Ps. 68, 26, wofür es früher geheißen haben soll ואחר. Daran schließt sich das zwar nicht im Talmud, aber in der Massora erwähnte Tiqqun soph^{e}rim. Es giebt achtzehn Stellen, in denen gesagt wird, daß es so und so heißt, sei correctio scribarum. Damit ist aber nicht gemeint, daß der textus receptus korrigiert sei, sondern daß eine sich diesem Text leicht unterschiebende falsche Lesart von uralt her verurteilt ist. Z. B. Gen. 18, 22 Abraham blieb stehen vor Jehovah, statt umgekehrt: Jehovah blieb stehen vor Abraham.

Dazu kommen noch folgende uralte Textaffektionen: 1. Litterae punctatae. An vier Stellen der Propheten, einer der Hagiographen und zehn der Thora, sind einige Buchstaben der Wörter mit punctis extraord. versehen, die schon in der Mischna erwähnt werden und Hieronymus vorfand. Bisweilen ist die Punktation schlechthin unbegreiflich, z. B. Gen. 18, 9 das אלי, wo Aleph, Jod, Waw Punkte haben. Ähnlich ist es 2. mit litterae majusculae. Sie

sind hie und da als Initialen begreiflich, z. B. Gen. 1, 1; 12, 13. Psalm 80, 14 ist das ע ein großes und schwebendes, weil es der mittelste Buchstabe des Psalters ist. Aber woher z. B. das große ג Lev. 13, 33 und ט Job 9, 34 stammt, das ist ein Rätsel. 3. Gleich rätselhaft sind die litt. minusculae, z. B. Deut. 32, 18; Lev. 1, 1; Spr. 30, 15. 4. Das Nun inversum, z. B. Num. 10, 35 im ganzen neunmal vorkommend, schon dem Talmud nicht mehr verständlich. Vgl. Genaueres Delitzsch zu Ps. 107, 23 und besonders in „Zeitschrift f. k. W. u. k. L." 1882, S. 230 f. 5. Litterae suspensae: schwebendes נ, Richt. 18, 30, und schwebendes ע, Ps. 80, 14 und Job 38, 13. 15. 6. ו fractum, abgehacktes Waw Num. 25, 12, gerade in שלום. Dazu kommt 7. als sonderliche vormasorethische Affektion des Textes der Zwischenraum mitten im Vers an dreißig Stellen, z. B. Gen. 35, 22; Num. 25, 19, wo die Punktation über die alte Paraschenteinteilung übergriff. Aber auch Hes. 3, 16, wo kein Paraschenanfang stattfand. Die Quelle dieser Texterscheinungen ist uns unbekannt. Gegenüber aber den Ungenauigkeiten und der Willkür der LXX weist der masorethische Text auch auf einen weit sichereren, peinlich genau gehüteten Weg der Fortpflanzung des Textes zurück. Klar ist, a) wie peinlich gewissenhaft die Masorethen mit dem ihnen zu Gebote stehenden abschriftlichen Material umgingen und mit welcher Genauigkeit sie als Textkritiker verfuhren. Das zeigt uns das immer intakt gelassene Kethib, auch wo es ihnen unerklärlich war; b) wie wenig in dem ganzen Charakter der Juden, abgesehen von anderem, die beliebte Behauptung der modernen Kritik Anhalt hat, daß durch die mit der Hut der heiligen Originalien betraute Priesterschaft die heiligen Texte irgend welche sachliche, ja auch nur formell einschneidende Redaktion oder vollends gar Umarbeitungen und Umgüsse, auch nur im Sinne Klostermanns zum besseren praktischen kultischen Gebrauch, erlitten hätten. Das „Geschriebene" war dem Altertum und insonderheit das von heiligen Männern wie Mose und den Propheten Geschriebene den Juden aller Zeiten das größte unantastbarste Heiligtum, an dem sie nicht das geringste mit Absicht zu verändern wagten, auch wo sie vor Rätseln standen. Das direkte Gegenteil von der Kritik unserer Zeit, die — wie Hengstenberg sich einmal ausdrückt — mit dem heiligen Text schalten, als hätten sie

ein „Kochbuch" vor sich. Wir kommen nun noch auf die Massora, die der Codex, wie er uns vorliegt, voraussetzt.

Der Periode der Massora ging die des Talmud voran von 188 bis 498 v. Chr. (Fürst, Kult.- und Litt.-Gesch. der Juden). Und dieser wieder die Zeit der Sopherim, die vom Abschluß des Kanon nach Esra begann. Aus der Zeit der Schriftgelehrten (sopherim) ist uns fast nichts bekannt. Daß man von ihrer Seite auf Reinerhaltung des Textes die größte Sorgfalt verwandte, das ist mit Sicherheit anzunehmen; denn bei dem Bewußtsein, es mit einem heiligen Gotteswort zu thun zu haben, mußte sich von selbst die höchste Hochachtung des Buchstabens einstellen. Dazu bildete sich ja in dieser Periode die Kalligraphie des Quadratalphabets aus, welche an sich schon der Ausdruck größter Genauigkeit ist; ferner nahmen auch feste Regeln zur Schreibung heiliger Texte darin ihren Anfang, und die traditionelle Feststellung der miqra, d. h. der richtigen Lesung, durch Zählung der Wörter und Verse der einzelnen Bücher, durch Bestimmung der Zwischenräume zwischen einzelnen Abschnitten begann. Man sagte z. B.: In Lev. 11, 42 ist der mittelste Buchstabe der Thora das ר in גדרון; in Lev. 10, 16 ist דרש das mittelste Wort der Worte des Gesetzes u. s. w. Daher wir auch in den Targumen des Onkelos und Jonathan und den Übersetzungen von Theodotion und Aquila, aus denen wir den Originaltext im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. kennen lernen, schon einen festen, mit der späteren massorethischen Textgestalt bis auf Kleinigkeiten übereinstimmenden Text wahrnehmen, der keine spätere Revision repräsentieren kann, weil er nicht die geringsten Spuren von Emendationen zeigt. Vgl. Herbst, Einl. I, S. 111. Dagegen wurde außerhalb Judäas und Jerusalems viel weniger Sorgfalt auf die Textüberlieferung verwandt als bei den Sopherim Judäas, besonders nicht bei der Septuaginta, welche mit dem Pentateuch der Samaritaner in vielen Lesarten übereinstimmt und die spätere Textentartung der freieren Hellenisten schon aufweist. Daher der samaritanische Text des Pentateuch auch nicht früher angesetzt werden kann als in der Zeit Manasses, des jüdischen Priesters nach Esra, und der Erbauung des Tempels auf Garizim. Vgl. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830, S. 280 und Hengstenberg in „Beiträge" I.

Die Bedeutung des Samaritaners für die Textkritik ist allzusehr überschätzt worden. Keil erkennt ihm kaum *eine* echt kritische Variante zu. Auch die wenigen Varianten, die Gesenius als echt festhielt, halten die Prüfung *nicht* aus, so daß die Verteidiger des Massoratextes gegen die des Samaritaners Recht behalten. Vgl. Keil § 204. Ebensowenig liefert die alexandrinische Version des Alten Testaments eine kritisch haltbare Textrecension. Die Abweichungen von dem Hebräer, soweit sie nicht erst später durch Nachlässigkeit der Abschreiber entstanden, erklären sich fast sämtlich aus mangelnder Sprachkenntnis und daraus folgenden Mißverständnissen, sowie aus der unkritischen und leichtfertigen Emendationssucht, mit der die Alexandriner den Originaltext ähnlich wie Moderne nach ihrem subjektiv historischen, chronologischen, dogmatischen Standpunkt und ihren Vermutungen konjekturell kritisch in willkürlicher Weise behandelten. Vgl. dazu die Belege in Keil, § 204. Auch Graf erklärte, daß er „mit großen Hoffnungen an die LXX gegangen, aber im höchsten Grad enttäuscht worden sei, so daß er nirgend einen von dem massorethischen Text verschiedenen besseren Text der LXX zu Grunde liegend gefunden habe, sondern nur den gleichen aber ganz willkürlich entstellten der späteren Massorethen". Fast so urteilte Delitzsch, ganz so Dr. Green.

In der *talmudischen* Periode aber setzen die Mischna und beiden Gemaren einen schon so fest tradierten Text *voraus*, daß die Talmudisten nichts mehr daran zu ändern wagten, sondern ihn nur peinlich genau konservierten, wie wir bereits ausführlich gezeigt haben. Sie pflanzten den ganzen überkommenen Textbestand bis in das einzelnste fort, auch wo sie selbst die Bedeutung der Zeichen nicht mehr verstanden. Auch die hebräischen Kolumnen der Origenischen Hexapla und die Handschriften, die Hieronymus benutzte, stimmen mit unserem textus receptus, dem massorethischen Text, überein. Die Varianten sind verschwindend gering.

Die massorethische Periode von 500 n. Chr. an fußte auf der talmudischen Arbeit. Man zeichnete die von den Talmudisten bisher mündlich fortgepflanzte, unaufhörlich eingeübte Masse der traditionellen Bestimmungen schriftlich auf und führte die schriftlichen Vokalzeichen und Accente als Stützen des Gedächtnisses

ein. Diese schriftliche Aufzeichnung des Überlieferten bezeichnete man nun mit dem Wort Massora. Im Gegensatz zu der talmudischen Bethätigung am Texte nahm bei den Massorethen dieselbe einen mehr linguistischen und exegetischen Charakter an und bezielte die Herstellung grammatisch sprachlicher Konformität. Der Text blieb ungeändert. Aber die kritischen und grammatischen Glossen kamen am Rand hinzu, um den Text richtig zu lesen und zu verstehen.

Massora heißt Überlieferung von masar, überliefern. So hat die Massora zwei Bestandteile: 1. Die ganze Überlieferung der von den älteren Sopherim und den auf sie folgenden Talmudisten gemachten Bemerkungen über Beschaffenheit und Lesung des überlieferten Textes, 2. die großen Massen der von den Massorethen selbst hinzugefügten kritischen, grammatischen und exegetischen Bemerkungen und Vermutungen über den biblischen Text, was alles zu einem großen kritisch-exegetischen Apparat verschmolzen ist. Der Inhalt der Massora ist also ein sehr mannigfaltiger, aber auch aus den verschiedensten Quellen und Zeiten stammender. Der Zweck, dem dieser ganze Apparat allein dienen soll, ist der, die Integrität des urkundlichen Textes, seine richtige Lesung und Auffassung für alle Zeiten zu wahren. Buxtorf, Tiber. S. 6 sagt: „Masora est doctrina critica, a priscis Hebraeorum Sapientibus, circa textum sacrae Scripturae, ingeniose inventa, qua versus, voces et literae ejus numeratae, omnisque ipsarum varietas notata, et suis locis cum singulorum versuum recitatione indicata est, ut sic constans et genuina ejus lectio conservetur, et ab omni mutatione aut corruptione aeternum praeservetur et valide praemuniatur.“ Daher von El. Levita sepes legis genannt.

Man unterscheidet die kleine und große Massora. Diese ist der vollständige, fast unüberseh bare Apparat, jene ein Auszug, der mit vielen Abkürzungen an den Rand des biblischen Textes gesetzt wurde. Das sich am Rand häufende Material verursachte dann große Verwirrung in den Sammlungen. Anfangs wurde sie in besonderen Büchern niedergeschrieben. Die kleine Massora steht bald mehr bald weniger vollständig in allen hebräischen Bibeln, die große in den rabbinischen Bibeln. Der Ausgangsort der Massora ist Palästina, besonders Tiberias.

Beispiel: Die Massora bemerkt zu b^ereschith Gen. 1, 1, daß dies Wort dreimal am Anfang eines Verses, zweimal in der Mitte eines solchen vorkomme. Bei bara elohim, daß diese Verbindung dreimal und zwar in der Thora vorkomme u. s. w.

Jakob ben Chajjim gab 1524 n. Chr. seine mit Riesenfleiß bearbeitete Biblia rabbinica heraus, wo das ungeheuere, bis dahin chaotische, Material dieses Massorakommentars zum ganzen Alten Testament gesammelt ist, indem die kleine Massora in die Mittelspalte der zwei Textkolumnen und die große an den oberen und unteren Rand gestellt ist. Dazu kam am Schluß des Werkes eine die an der Massora bemerkten Erscheinungen alphabetisch registrierende Massora finalis, wovon noch zu scheiden ist die auch in unseren Ausgaben am Schluß der einzelnen Bücher stehende Schlußmassora, die summarisch die Verse und Paraschen aufzählt.

Im elften Jahrhundert führten der Palästinenser Rabbi Ahron ben Ascher und der Babylonier Rabbi Jakob ben Naphtali eine Vergleichung der abend- und morgenländischen Handschriften aus. Die dabei gefundenen Varianten beziehen sich nur auf Vokale und Accente.

Aus dieser Zeit stammen unsere Handschriften, die alle den masorethischen Text mit geringen Änderungen bieten. Die Klage des R. Meir Halevi um 1250 über Korruption der Handschriften bezieht sich nur auf die scriptio plena und defectiva. Die von Eichhorn, resp. Kennicott behauptete Änderung des Textes nach den Targumim oder umgekehrt ist unbegründet.

Der handschriftliche Bestand geht bis auf ca. 1100 n. Chr. zurück. Frühere Handschriften giebt es nicht mehr, da die altgewordenen vergraben wurden, um sie vor Mißbrauch zu schützen. Sie liefern zu einem Teil den vormasorethischen Textzustand, dagegen sind die andern mit vollständiger masorethischer Ausstattung versehen. Sie zerfallen in heilige und gemeine, d. h. in Synagogenrollen und in Privathandschriften und zwar diese a) mit chaldäischer Quadratschrift, b) mit rabbinischer Schrift. So sind die ältesten höchstens achthundert Jahre alt.

Die Synagogenrollen enthalten bloß den Pentateuch nach strenger Vorschrift in altem Rollenformat mit Quadratschrift ohne

Vokale und Accente auf Pergament mit größter kalligraphischer Genauigkeit und sorgfältigster Korrektur nach authentischen Exemplaren geschrieben. Die Haphtaren und Megilloth wurden auf besondere Rollen geschrieben. Die Vorschriften betreffen das Pergament (von reinem Tier, mit Darmsaiten reiner Tiere zusammengenäht), die Tinte (schwarz aus pulverisierten Kohlen, mit Honig geknetet, getrocknet, beim Schreiben mit Galläpfelwasser gelöst), das Linieren der Rollen, die Zwischenräume der Buchstaben und Worte u. dgl.

Die Privathandschriften meist auf Pergament, einige auf Baumwollen- oder gemeinem Papier in Folio, Quart, Oktav, Duodez, kolumnenweise geschrieben, in den poetischen Stücken stichenweise. Die Anfangsbuchstaben oft mit Gold oder Farben verziert. Die Bücher durch Spatien geschieden, außer Samuelis-, Könige-, Chronika-, Esra-, Nehemiabücher. Die Ordnung der Bücher verschieden. Sie enthalten den hebräischen Text entweder allein oder mit einer Übersetzung. Auf dem obern wie unteren Rand die große Massora, manchmal ein rabbinischer Kommentar, Gebete, Psalmen. Auf dem äußeren Rand die Scholien, Varianten, Korrekturen, Angabe der Paraschen und Haphtaren, rabbinische Kommentare, auf dem innern die kleine Massora. Das Alter der Handschriften ist nur schwer und vermutungsweise zu bestimmen.

Die Privathandschriften mit rabbinischer Schrift, mit vielen Abbreviaturen versehen, sollen kaum fünfhundert Jahre alt sein.

Unser Codex setzt aber nicht bloß die Handschriften mit ihrer Ausstattung voraus, von denen wir gehandelt haben, sondern auch den Buchdruck. Davon noch etliche Worte!

Der erste hebräische alttestamentliche Druck war ein 1477 in Italien erschienener Psalter mit Kommentar David Kimchis. Das ganze hebräische Alte Testament erschien 1488 in Klein Folio in Soncino. 1494 folgten die Ausgaben von Pesaro und Brescia. Letztere hat Luther benutzt. Sie ist sehr ungenau. Die bessere Textdarstellung begann erst 1514—17. Der handschriftliche Apparat der Proselyten, die die Complutensische Bibel von Alcala besorgten, kostete 4000 Goldgulden. Ben Chajjim's viertes Folio-Werk 1525—26. Erst Leusden suchte den Bomberger zu vervollkommnen. Die Ausgabe van der Hooghts zog alle Mittel, nur keine handschriftlichen zu Rate.

Den ersten Versuch zu Variantendarstellung machte Michaelis 1720. Houbigant 1753 faßte die Aufgabe der Textkritik höher. Doch pseudokritisch abweichend vom recipierten Text. Kennicots handschriftliche Vergleichung erregte und täuschte große Hoffnungen 1756. de Rossi 1784—98 leistete erheblich Besseres. Einen großartigen Fortschritt zeigen die Einzelausgaben der biblischen Bücher von S. Bär-Delitzsch.

Die Übersetzungen. Mit dem bisher Gesagten wäre genau genommen die Geschichte des Codex für eine wissenschaftliche Einleitung in das Alte Testament zu Ende geführt. Denn diese hat es mit dem hebräischen Codex zu thun. Da aber die niedere Kritik, d. h. die Textkritik, zur Herstellung eines möglichst korrekten urkundlichen Textes für die Schriftwissenschaft auch die ältesten Übersetzungen beiziehen muß, wenn auch das sich ergebende Resultat nur selten zu voller Sicherheit der Textemendation sich erhebt, so möge in Kürze auch noch das Wesentliche über die Übersetzungen des Hebräers folgen, und zwar nach der Zeit ihres Auftretens.

1. Wir haben hier zuerst die Alexandrinische griechische Übersetzung des Alten Testaments, die sogen. Septuaginta (LXX), zu nennen. Nach einer von Aristobulus bei Clem. Alex. Strom. I, S. 342 angedeuteten Nachricht, über deren Echtheit kein volles Einverständnis herrscht, so wenig als über die Auslegung der Worte *ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων*, ob bloß Pentateuch oder das ganze Alte Testament a potiori, welche in einem Brief des Aristeas genauer erzählt und von Josephus, Antiqu. 12, 2, § 2—4 wiederholt und später noch ausgeschmückt wurde, soll König Ptolem. Philadelphus durch 72 Schriftgelehrte aus Palästina eine Übersetzung des Gesetzbuches Mose ins Griechische haben fertigen lassen, die daher LXX genannt wurde.

Aber die Unechtheit des Briefes des Aristeas wurde durch Humfred Hody 1685 erwiesen, und es bleibt nur soviel als historisch stehen, daß die griechische Übersetzung des Alten Testaments unter Ptolem. Philadelphus begonnen und bald nach ihm vollendet wurde. Vgl. den Prolog des Sirach, wo die vollendete Übersetzung des Alten Testaments in das Griechische vorausgesetzt ist in den Worten: *οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος,*

καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (die Kethubim) οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα, nämlich der hebräische Urtext und die griechische Übersetzung miteinander zusammengehalten. Damit bittet er, daß seine Leser um so mehr Nachsicht haben möchten mit seiner, des Enkels, griechischer Übersetzung des Buches Sirach, seines Großvaters, der um 300 v. Chr. lebte, während sein Enkel die Übersetzung etwa um 230 v. Chr. fertigte, da er in seinem 38. Lebensjahre, was allein die grammatisch richtige Übersetzung ist, unter der Regierung des Euergetes nach Ägypten gekommen zu sein erklärt. Auch Winer erklärt alle Angriffe auf diese nächstliegende Auffassung für nichts beweisend. Vgl. unsere „Geschichte des Kanon".

Diese Alexandrinische griechische Übersetzung der LXX ist in der damals in Alexandrien herrschenden Volkssprache geschrieben, vgl. Kühner-Blaß, Ausführl. Gramm. d. griech. Spr. I, 1, 24; und ihr ägyptischer Ursprung wird durch den Gebrauch gewisser auf Ägypten deutender Ausdrücke, z. B. κόνδυ vom Becher Josephs, οἰφί, Epha, ἄχι, Schilf, ἶβις Lev. 11, 17, σχοῖνος, Ps. 139, 3 u. a. erwiesen, sowie durch die ganze alexandrinische Accommodation der hebräischen Ideen an die hellenistischen und durch die freie, ja willkürliche Behandlung des Textes. Der subjektive Geschmack ist vielfach das Kriterium der Textkritik, ganz wie heute. Oehler sagt: „Offenbar behandeln die LXX die heiligen Bücher wie Zenodot und Aristarch den Homer (Aristarchus Homeri versum negat, quem non probat. Cicero). Die LXX haben häufig an Stellen, an denen man bei ihnen einen anderen hebräischen Text als den der Massorethen voraussetzen will, um des πρέπον willen geändert." Berl. Jahrb. 1846, Aug., Nr. 30, S. 235.

Die Übersetzung der einzelnen Bücher ist so verschieden, daß man verschiedene Übersetzer annehmen muß.

Die Übersetzung des Pentateuch ist die wörtlich treueste und sorgfältigste. Weniger die der andern historischen Bücher, bei denen sich eine dürftige hebräische Sprachkenntnis zeigt. Die der prophetischen Schriften ist meist geistlos, bei schwierigeren Stellen positiv unrichtig, bei Jeremia willkürlich, bei Daniel Überarbeitung statt Übersetzung. Seit alter Zeit nahm man dafür lieber die Version

des Theodotion. Von den poetischen Büchern sind Prov. am besten übersetzt. Die Psalmen aber sklavisch wörtlich. Ebenso der Prediger. Daher oft ganz unverständlich. In Hiob sind viele schwere Stellen ganz ausgelassen. Vgl. die Belege bei Keil, § 175. Keils Gesamturteil lautet: „In allen Büchern herrscht neben dem Streben nach falscher Wörtlichkeit große Willkür in Vertauschung tropischer, besonders anthropomorphischer Ausdrücke mit eigentlichen, in Vermeidung anstößiger Wörter und Gedanken, in Weglassungen, Zusätzen zur Verdeutlichung, Versetzungen u. dgl. Überall läßt sich Mangel an hebräischer Sprachkenntnis wahrnehmen."

Auch Delitzsch und selbst Graf sind, wie schon gesagt, sehr skeptisch der LXX gegenübergestanden. Sie wollten von der Annahme nichts wissen, daß die vielen Differenzen von dem massorethischen Text auf eine andere, wohl gar bessere, urkundliche Grundlage bei den LXX zurückzuführen sei. Sicher mit vollem Recht.

2. Für den Gebrauch der Juden verfaßte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. der jüdische Proselyt aus Pontus, Aquila, eine buchstäblich treue, bis zur Unverständlichkeit wörtliche, griechische Übersetzung des Alten Testamentes.

3. Bald darauf trat die neue Übersetzung des jüdischen Proselyten Theodotion auf, eine Verbesserung der LXX, aus der sogar die Christen den Daniel in die griechische Septuaginta statt der ursprünglichen der LXX aufnahmen.

4. Symmachus, ein Ebionit, verfaßte um die gleiche Zeit eine freiere Übersetzung.

Alle diese drei sind uns nur aus Bruchstücken der Hexapla des Origenes noch bekannt.

5. Die Septuaginta wurde durch die Abschreiber nach und nach sehr korrumpiert. Daher unternahm Origenes eine διόρθωσις der LXX in dem Bibelwerk der Hexapla. Er stellte in neun Kolumnen den hebräischen Text mit hebräischen und griechischen Buchstaben, die Übersetzungen des Aquila, Symmachus, der Septuaginta, des Theodotion und in etlichen Büchern noch die drei anonymen Quinta, Sexta, Septima nebeneinander und berichtigte den Text der LXX aus den übrigen Übersetzungen, voran dem Theodotion, so, daß er aus letzteren das Fehlende mit einem

Stern und dem Namen der Quelle bezeichnete und einrückte, das Überflüssige zwar stehen ließ, aber mit einem obelos als unechten Zusatz bezeichnete. Dies Werk ist bis auf wenige Fragmente verloren.

Tochterversionen der LXX sind: die lateinische Itala, ausgezeichnet durch Wörtlichkeit und Deutlichkeit, aus den ersten christlichen Jahrhunderten; nur in einzelnen Büchern erhalten. Dann die syrischen Übersetzungen, nur in einzelnen Teilen noch erhalten. Dann die äthiopische Übersetzung aus dem vierten Jahrhundert. Noch vorhanden. Ferner die ägyptischen Übersetzungen. Nur in einzelnen Büchern gedruckt. Die arabischen, die armenische aus dem 5. Jahrhundert durch Miesrob, die georgische aus dem sechsten Jahrhundert in armenischer Schrift, endlich die gotische, in kleinen Fragmenten bekannt.

6. Die orientalischen Übersetzungen:

Die aramäischen „Paraphrasen", Targumim genannt, von denen kein vorhandenes das ganze Alte Testament umfaßt.

a) Das des Onkelos zur Thora, aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr.

b) Das Targum Jonathans, eines Schülers Hillels, zu den Propheten.

c) Das erste und zweite jerusalemische zum Pentateuch.

d) Die Targume zu den Hagiographen sind alle aus späterer Zeit. So zu Psalter, Hiob und Sprüche. Dann die zu den fünf Megilloth (Ruth, Esther, Threni, Koheleth, Hoheslied), weniger Übersetzung, als haggadischer Kommentar. (Haggada ist jüdische Sage.) Dann zur Chronik. Die Verfasser unbekannt.

7. Die alte syrische Übersetzung, Peschito, „die treue" (und ihre Tochterversionen). Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. aus dem hebräischen Grundtext übersetzt. Ohne Benutzung der LXX. Auch die Apokryphen umfassend.

8. Die lateinische Vulgata von Hieronymus von 382—405 übersetzt. Übertrifft alle alten Versionen an Treue.

9. Luthers Übersetzung und die übrigen modernen seit der Reformation. Genaueres vgl. Keil § 175—200. Auch Strack § 84 ff.

Schlußwort.

Ich habe zum Schluß noch folgendes zu sagen:

Ich hoffe ein hinreichendes Beweismaterial in dieser Einleitung dargeboten zu haben, um den Leser in den Stand zu setzen, statt Behauptungen und Konjekturen in gutem Glauben hinnehmen zu müssen, vielmehr den Weg mit mir gehen zu können, auf welchem ich zu den in dieser Einleitung enthaltenen positiv-kirchlichen Anschauungen über Entstehung und Inhalt der heiligen Schriften des Alten Testamentes gekommen bin. Es ist damit der Leser in den Stand gesetzt, sich selbst ein klares Urteil über den Wert dieser Anschauungen zu bilden, welche man seitens der ganzen modernen alttestamentlichen Wissenschaft bereits zu Grabe tragen zu können glaubte. Ich stehe mit meinem Standpunkt nicht allein. Ich freue mich nicht bloß des Einverständnisses mit jenen großen alten und neueren Theologen der Kirche, die nicht mehr mit lebendiger Stimme für ihre vortrefflichen grundgelehrten Werke verteidigend eintreten können, deren Bücher die moderne gesamte Kritik einfach ad acta legen zu können glaubte. Diese alten Zeugen sind wieder auferstanden. Eine Hauptehre, wenn ich eine solche in Anspruch nehmen darf, ist mir die, daß ich diese großen Theologen, welche auf unsere noch größeren reformatorischen Väter mit Mitteln moderner Wissenschaft zurückgegangen sind und den wichtigen Fortschritt dadurch ermöglichten, wieder zum Reden und Zeugen brachte. Und ich darf mir sagen, daß man in weiten Kreisen diesen Männern Gottes und der Wissenschaft wieder Aug und Ohr zuwendet und erkennt, daß zu ihren Füßen weit mehr zu lernen ist, als man ahnte. Hätte ich auch zu nichts anderem beigetragen, als dazu, daß man den Sirenengesang der naturalistischen Untheologie wieder anfängt satt zu bekommen und sich nach zuverlässigeren Führern umsieht, welche, nicht geblendet von geistreichen scharfsinnigen Konjekturen, auf den festen Boden eines unerschütterlichen Offenbarungsglaubens und

einer nüchternen nur Thatsachen und Urkunden sprechen lassenden Wissenschaft zu leiten geeignet sind, so würde ich mich schon reich belohnt finden für alle Mühe, welche ich seit sieben Jahren lediglich auf diese mir ehedem so unsympathischen kritischen Fragen gewendet habe.

Aber die Zahl der wissenschaftlichen Theologen in England, Amerika und Deutschland ist in beständigem Wachsen — ich habe lange nicht alle in meinem Buche aufgeführt —, welche mit aller Energie den Ruf erheben: „Zurück zur Tradition, zurück zu Christus und seinem Zeugnis!", und welche den Fortschritt der alttestamentlichen Wissenschaft nicht mehr darin erkennen, sich so weit als möglich zu entfernen von den traditionellen Grundlagen, welche doch vernünftigerweise allein das Fundament einer gesunden Geschichtswissenschaft und historischen Kritik bilden können, während die subjektive Kritik in die Lüfte der Meinungen, der Konjekturen führen muß, in denen Platz genug ist, um alles zu verneinen und alles zu bejahen, weil das Subjekt hier mit seinen Einfällen die Herrschaft führt.

Eines der bemerkenswertesten Zeichen der Zeit, wie sehr man diesen „Schwindel" einer rein subjektiven, von selbstgemachten Theorien ausgehenden Kritik und Geschichtsforscher satt hat und sich dem festen Boden der Geschichtserkenntnis, den urkundlichen Zeugnissen, vor allem dem äußeren Zeugnis und dem Selbstzeugnis der Schriften in ihrer Autorität zuwendet, ist die große neueste Schwenkung von Hauptvertretern der liberalen Theologie auf neutestamentlichem Boden. Ich nenne hier beispielshalber die Namen D. Harnack in Berlin und D. Jülicher. Vor allem ist die neueste Stellung Harnacks, von dem man bisher nichts zu erwarten hatte als Unterwühlungsarbeit gegen die apostolischen Schriften und die auf dieselben sich gründende gläubige Gemeinde, ein epochemachendes Ereignis für die Gegenwart, eine wahre Katastrophe für die moderne negative und vermittelnde Kritik. Wer hätte so etwas für möglich gehalten von einem Harnack, diesem Schmerzenskind seines gläubigen Vaters und der gläubigen Gemeinde, aus welcher er hervorging und an deren Brust er die süße Milch biblisch-kirchlicher Wahrheit von Kind auf trank! Ich kenne ihn sehr wohl von seinen Kinderjahren her.

Da möchte man sagen: Soll wirklich das Flehen seiner frommen Eltern noch Erhörung finden? Soll am Ende dieser reichbegabte „Saulus", der bisher, ohne es zu wollen und zu erkennen, die Gemeinde des Herrn „verstörte", noch ein Paulus für die schwerkämpfende Gemeinde Jesu werden? Gott sind alle Dinge möglich. Seine „Chronologie" haucht uns wie Frühlingswehen an. Wie wollte ich es ihm gönnen, wenn die Zeit käme, wo er „sehend" würde und ein confessor des Glaubens seines Vaters, meines teuern Lehrers! Man verzeihe, wenn ich hier warm wurde! Doch sei dem, wie ihm wolle, eins ist klar: D. Harnack, neben D. Theod. Zahn die erste Autorität auf dem Gebiet der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche in der Gegenwart, schreibt rückhaltlos der alten und in modifizierter Gestalt wieder aufgelebten rein subjektiven Baur-Strauß'schen Kritik und Geschichtskonstruktion den Absagebrief. Sein Wahrheitssinn, der sich in die Tiefen der Patristik der nachapostolischen Zeit versenkte, führt ihn zu dem unumwundenen Geständnis, daß die traditionelle Auffassung der neutestamentlichen Urkunden festen, unerschütterlichen Grund habe und daß die Zeit der regierenden Kritik vorbei sei. Baur und Wellhausen aber gehören zusammen. Ein Geist erfüllt sie. Wenn der erste fällt, bleibt der zweite nicht stehen. Die Konsequenzen der Harnack'schen Stellung für die alttestamentliche Kritik liegen klar vor. Mögen Wellhausen, Kautzsch, Briggs, Driver und alle Vermittelnden sich noch so sträuben, wie sie sich sträuben auch gegen die Keulenschläge der Assyriologie — es hilft alles nichts. Die Partie ist für sie verloren. Was diese Kritik noch hält, das ist nur noch eine kleine Gnadenfrist und die Macht der bisherigen Mode, welcher die Interessierten, oder kleinere Geister, unterliegen. Bald gehören die zu den Toten, welche kühnlich die Kirche und ihre Theologen verspottet und totgesagt haben. Sic transit gloria mundi. Dei verbum manet in aeternum. So war es und so wird es sein.

Wenn Harnack sagt, daß 40 Jahre hinreichen für die Urchristenheit, sobald man ihr nur Christum und Paulus zugestehen muß, warum sollten nicht 40 Jahre Wüstenzeit hinreichen für die Begründung der alttestamentlichen Religion, wie sie im Pentateuch sich darstellt, von dem die Prophetie überall abhängig sich zeigt, wenn

nur Moſes an der Spitze ſtehen bleibt. D. Harnack ſtürzt den ganzen Grund des revolutionären kritiſchen Gebäudes um. Wellhauſens Kritik reproduziert nur die Methode Baurs, welche nach Harnacks Bekenntnis diskreditiert daſteht. Nach Kuenen zwingt uns „unſere teuer erkaufte wiſſenſchaftliche Methode", Moſe, Paulus, ja Chriſtus zu diskreditieren und das Alte Teſtament als „ein Gewebe von Irrtümern und Fälſchungen" anzuſehen. Harnack dagegen ſagt: Ihr habt zu viel für eure Methode gezahlt. Die Thatſachen ſtehen wider euch auf. Eure Methode iſt nicht wiſſenſchaftlich. Denn ſie ignoriert die Thatſachen. Räumt dieſe Methode weg, und euer geſunder Menſchenverſtand führt euch zurück zur Tradition. Das iſt Harnacks Rede kurzer Sinn, um mit A. J. F. Behrends, DD., S. T. D. in Brooklyn zu reden in ſeiner vortrefflichen Rede vom 16. Mai 1897 „Back To Tradition, And Nearer To Christ." Eben ſo treffend und zugleich anmutend gemeinverſtändlich iſt ſein „The Old Testament Under Fire", New York 1897, Funk, 246 S., das ich ſoeben mit viel Vergnügen und großer Zuſtimmung leſe. Es wäre einer Überſetzung wert.

Weiter! Baur ebenſo wie Wellhauſen gehn aus von der Negation des Übernatürlichen. Sie wollen von Wunder und Weisſagung nichts wiſſen. Wo ſich ſolche Elemente finden, da ſind ſie ihnen das Zeichen des Legendariſchen. Aber Fabeln, Mythen, brauchen Zeit zu ihrer Bildung und zu ihrer allgemeinen Annahme. Folglich müſſen die Zeitgrenzen, in denen die Berichte der bibliſchen Geſchichte ſich bewegen, durchbrochen werden. Harnack aber beſteht feſt auf dem Satz, daß die Grenzſteine der bibliſchen Chronologie richtig ſind. Die ganze neuteſtamentliche Litteratur iſt, was ſie ſelbſt von ſich in Anſpruch nimmt, weſentlich apoſtoliſch. Von „Legende", von „Betrug" iſt keine Rede. Iſt aber die Geſchichte treu, ſo bleiben auch die Wunder ſtehen. Die Hiſtoricität drängt mit Notwendigkeit weiter zu dem Supranaturalismus des Chriſtentums. Harnack geſteht dieſe Konſequenz zu. Aber er glaubt noch eine mittlere Stellung einnehmen zu können. Welches dieſe iſt, ſagt er nicht klar heraus. Er wird dieſe Mitte ebenſowenig halten können, als ſeiner Zeit Haſe. Harnacks hiſtoriſche Zugeſtändniſſe und ſeine Logik ſcheinen uns ſich zu widerſprechen. Doch das aus-

zumachen, ist nicht unsere Sache. Auch der nahende Frühling kämpft noch mit dem Winter. Mögen auf die „Schneeflocken" die weißen „Blüten" des neuerwachenden *Lebens* und Erkennens folgen! D. Behrends sagt unter anderem, indem er die bedeutsamen Darlegungen der Vorrede zu Harnacks „Chronologie der altchristlichen Litteratur" reproduziert, welch letzterer er hohes Lob wegen ihrer Exaktheit und Gelehrsamkeit spendet: „Die Deutschen pflegen zu reden von „epochemachenden" Werken. Dies Buch bezeichnet eine Epoche. Es ist eine unzweifelhafte klare Absage an den „höheren Kriticismus" in seinen Angriffen auf die Integrität und Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments. Viele von uns wissen das längst auch ohne Harnack. Gewiß. Aber Harnack hat den *letzten Nagel* in den Sarg der Kritik eingeschlagen, der beste Freund derselben, wie es schien. Gottes Thorheit hat über die Weisheit der Menschen gesiegt. Das ist das Epochemachende an dieser Erscheinung, daß die *Freunde* dieser Weisheit sie selbst begraben müssen. Ganz wie schon am Ende der eigentlich Baur'schen Zeit. Die Zeit ist im Kommen, wo auch die „litterarischen Probleme" des Alten Testaments aufhören werden, Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, weil die Anerkenntnis sich allgemein Bahn gebrochen hat, daß die *Tradition* die Stimme der *wahren Autorität* ist. Würde ich noch zwanzig Jahre leben, so wollte ich sagen: Ich erwarte, daß die Wellhausen'sche Schule preisgegeben ist einem einsamen Begräbnis und zwar ohne daß ihr ein Leidtragender folgen wird. Von jenseits des Meeres und von der königlichen Universität Berlin schlägt ein neuer Ton an mein Ohr und er klingt wie Glockengeläute. Ist es möglich, daß schon das Ende gekommen ist? Es deucht mich so. Und sicher kann es auf alle Fälle nicht mehr sehr ferne sein. Und wenn das Läuten aus ist, wird die Kirche Gottes ihre Bibel preisen mehr als je zuvor." So Behrends. Und ich sage: So *ist* es. Und für diesen Lobpreis gearbeitet und meinen Beitrag geliefert zu haben, das wünsche ich mir für dies Buch als meinen Lohn auf Erden. Er wird mir vollständig genügen. Gott aber sei Anbetung, der seine Kirche nie verläßt und, ungeachtet manches möglichen Irrens, meine Hülfe gewesen ist. Denn „ohne mich könnet ihr nichts thun".

Ein Nachtrag zum Schlußwort.

Ein Artikel in Nr. 19 der Allgem. Ev.-Luth. K.-Z. in Leipzig über „Rückläufige Strömungen“ von einer mir unbekannten Hand hat sich unter anderem gleich im Anfang (I) auch mit der von Dr. Green, Professor des Alten Testaments in Amerika, und von Pfarrer Rupprecht vertretenen „wissenschaftlicheren“ (also immer noch nicht ganz wissenschaftlichen) „Art der alttestamentlichen Polemik“ gegen den Modernismus beschäftigt. Ich würde auf die kurze uns beide betreffende Erörterung überhaupt nicht kommen, — denn auf jede einzelne Stimme kann man ja nicht reagieren —, wenn nicht die Aussprachen in dem mir vielfach nahe stehenden hochgeachteten Blatte besondere Beachtung genießen würden gerade in den mir zunächst stehenden Kreisen theologischen Denkens. Zugleich giebt sich der Verfasser sichtlich Mühe, soweit das sein vermittelnder Standpunkt ihm gestattet, mir, dem von den Negativen, wie er sagt, zunächst nur „verspotteten“ Kampfgenossen eines Dr. Green (der gleich hämisch von den Radikalen behandelt wird trotz seiner akademischen fünfzigjährigen in Amerika allgemein anerkannten eindringenden Wirksamkeit und seiner umfassenden Gelehrsamkeit auch auf dem Gebiet der Orientalia), wenigstens mit einiger Gerechtigkeit zu begegnen, nicht ohne wohlwollende Zubilligung eines „riesenhaften Fleißes“ und einer „staunenswerten Arbeitskraft“, welch letztere ich leider bei nur 2—3 Stunden täglicher Fähigkeit zum Arbeiten seit Jahrzehnten nicht besitze, so daß ich zu meinem täglich tröstenden Wahlspruch machen muß 2. Kor. 12, 8—10. Dies Wohlwollen veranlaßt mich, hinter dem Schlußwort meiner Einleitung, das, während ich dies schreibe, noch nicht zu Ende gedruckt ist, mit einigen Worten auf des Verfassers Sätze einzugehn, statt den Verfasser zu ignorieren, wie ich es zumeist bei den Radikalen mit ihren Steinwurfsargumenten zu thun pflege. Ich fühle mich zu einer Aussprache umsomehr verpflichtet, als hier doch etliche, wenn auch unzutreffende, sachliche Einwendungen gegen meine (und auch Greens) Arbeiten gemacht werden, während ich bei den anderen, die uns entgegen sind, abgesehen von Dr. König mit seinen etlichen Sprachpunkten, jedes „sachliche Eingehen“ völlig vermisse und lediglich hämische Aburteilungen ohne Gründe antreffe, von welch letzteren ich also sehe, daß sie, abgesehen von ihren Konjekturen, fehlen. Der Verfasser erklärt, „Rupprecht ernst zu nehmen“. Und das verdient doch wohl auch ein alter Mann, dessen ganzes Leben neben seinem kleinen Amte wissenschaftliche Studien aller Art, nur unterbrochen von tiefen zerschmetternden Leiden nach Gottes Willen, ausfüllten und dem der Verfasser jenes Artikels wenigstens „größten Aufwand von Arbeit“, „riesenhaften Fleiß“, „flammenden Eifer um die Ehre der Schrift“ zuschreiben zu dürfen glaubt, wenn ihm sein Eifern auch als „Übereifer“, als „unkritische (!) Maßlosigkeit“ und „persönliche Animosität“ (?) erscheint, weil er dieses zerbrochene Werkzeug nicht kennt, dem wahrlich jede „Animosität“ längst vergangen ist, und seine innersten Motive nicht versteht, die ebenso wie eines Calvin und Luther und der Propheten und Apostel Motive bei ihrer „Maßlosigkeit und Animosität“ Gott allein bekannt sind, dessen Geist aber das Eifern derselben um Gottes Wort und Ehre als πληροφορία

τῆς πίστεως und als παῤῥησία zu bezeichnen pflegt. Wo ich aber „unkritisch", d. h. prüfungslos, bloß behauptend, auftrete, das möge der Verfasser mir nachweisen, wenn er kann.

Dem geehrten Verfasser würde ferner der „Spott", dessen ich von Gott als Nachfolger meines Herrn gewürdigt bin, nicht „leid thun", wenn er wüßte, wie friedevoll ich mich gerade dabei fühle und wie überreichlich er aufgewogen wird von anderen Seiten durch Liebe und Dank, die Gott mir gönnte. Je mehr Spott und Beschimpfung statt der nun seit Jahren von mir erbetenen Widerlegung meiner litterarisch-kritischen Principien und der darauf folgenden Beweisführungen in Rätsels Lösung I und II, 1. 2 mir widerfährt, desto mehr auch Gewißheit, daß man gegen mich keine Gründe, sondern nur die Waffen der Gasse besitzt, d. h. Schimpfereien, oder auch etliche „Plänkeleien", wie König. Doch was hat nun der Verfasser des betreffenden Artikels Sachliches gegen mich und den „taktvolleren, maßhaltigeren" Dr. Green einzuwenden? Vor allem, daß wir „jegliche" Quellenschriften (aber nicht in Genesis bei dem vormosaischen Stoff) „auf Grund vorgefaßter neutestamentlich dogmatischer Meinungen (!) verwerfen." Höre ich recht? Verstehe ich meine eigenen Schriften nicht mehr? Wo habe ich in meinem „Rätsels Lösung" II, 1. 2 auch nur einmal meine „vorgefaßten neutestamentlich dogmatischen Meinungen" zu Grunde gelegt? Ja diese „Meinungen" — sind sie das dem Verfasser wirklich? — habe ich ausdrücklich in einem vorausgehenden besonderen, lediglich für den gläubigen Christen und Theologen bestimmten Bande (Rätsels Lös. I), wie schon der Titel ausweist, geltend gemacht, daß nämlich der wahre an Christum als seinen Gott und Herrn in demütigem unbedingten Glaubensgehorsam gebundene Christ und Theologe genau so zu dem Inhalt und Urheber des Pentateuch zu stehen hat, wie Christus sein Herr und Meister und die von Christo legitimierten apostolischen Lehrer der ganzen Völkerwelt zu dieser Schrift stehen. Oder sie treten sofort in eine seelengefährliche Stellung dem Herrn gegenüber als solche, die, statt ihn zu „hören" und an „seiner Rede zu bleiben", ihn meistern und eines bessern belehren wollen. Daß neuestens Nösgen in seiner Arbeit über „die Aussagen des Neuen Testaments über den Pentateuch" Evang. K.-Z. 1898 Nr. 20 ff. ganz wie ich steht, ist mir eine Freude und Genugthuung. Wo habe ich aber in den zwei darauf folgenden rein nach profanen Methoden verfahrenden Bänden irgendwo diese meine „dogmatischen" sogenannten „Meinungen" von Christi Aussagen als Beweisgründe für meine Sätze geltend gemacht? Nur im letzten Band S. 499 ff. habe ich, nach Vollendung des Erweises der Einheit und Echtheit in zwei Bänden, noch für den christlichen Theologen die Struktur des Alten Testaments kurz gezeichnet, gemäß christlicher Anschauung. Es ist traurig, wenn klar und jedermann verständlich geschriebene Bücher so mißdeutet und verdreht werden. Da kann man freilich bequem Aburteilungen vornehmen, die von unwissenden Leuten geglaubt werden, weil diese solche Werke nicht lesen. Ist das eines Christen würdig? Auch bei Green finde ich beide Aufgaben unterschieden, die

Beweise aus Christi Autorität für den Gläubigen und die Gründe aus äußeren und inneren Zeugnissen der Urkunden selbst, ohne Blick auf das Neue Testament, für solche, denen die Autorität des Neuen Testaments nichts gilt. Man lerne doch wenigstens erst verstehen, was wir wollen und immer wiederholt haben. Ferner soll damit zusammenhängen das „gegen die wissenschaftliche Nüchternheit verstoßende Streben", die göttlichen Offenbarungsgesetze als ein „fertiges" System „von vornherein an dieselbe heranzubringen" und „Gott nach gefundenen Regeln quasi zu zwingen, so und nicht anders zu handeln" und zu sagen: „So mußte es kommen." Das sei bei Green „eine, vielleicht unbewußte, Überhebung". Welche Verblendung und welch ein Mißverstand! Der Verfasser sagt selbst, daß wir diesen Gang („Gesetze"), nach welchem Gottes Offenbarungsgeschichte in Israel verlief, „aus der Schrift herauslesen". Nun gut, so werden diese „Gesetze" der Geschichte wohl darin liegen. Sie werden uns von Gott selbst im Alten wie auch im Neuen Testament offenbart sein, damit wir sie verstehen lernen als die göttliche σοφία, welche in der Geschichte liegt, und sie anbeten und nach ihr den Gang der Geschichte nicht als göttliche Willkür, welche „auch ganz anders zu ihrem Ziele hätte kommen können", auffassen, sondern als einen Gang, bei dem Gott seine absolute freie Macht mit seiner göttlichen Heiligkeit, Liebe und Weisheit ins Gleichgewicht setzte, gemäß dem Zustand der Menschen, die er zu führen hatte. Bei Gott giebt's keine Willkür! Es „muß also sein" — so sprach auch Christus. Und das zu erkennen, ist ein Stück Seligkeit hienieden schon, und noch mehr droben, nämlich daß alles, auch das Thörichtste in Gottes Wegen vor Menschenaugen, so und nicht anders sein mußte im Leben des Einzelnen, Israels und der Völker, gemäß dem Zustande derselben und den mit ihm zusammentreffenden Eigenschaften Gottes, um alles zu Gottes Ziel zu führen, das seine Verherrlichung ist, entweder in den Menschen mit ihrem Willen, oder an den Menschen wider ihren Willen, stets aber durch Menschen. Ja, es ist alles ein Weisheitssystem nach festen weit über unseren Verstand erhabenen göttlichen Gesetzen der Weisheit, Liebe, Heiligkeit und einer ihnen dienenden Macht Gottes, dessen göttliche Enthüllung in den heiligen Schriften hier schon Seligkeit bereitet, wo sie noch keine allseitige, vollkommene Enthüllung ist. Und diese σοφία θεοῦ, die vor der „Welt" und ihren „Großen" nach Paulus μωρία ist, aus diesen Schriften „herauszulesen" ist erst die rechte gott-selige „theologia renatorum", für die das „höhere Maß der Kenntnis des Hebräischen" lediglich Vorhof mit Vorhofsarbeit ist, aber noch lange nicht „Theologie" und christliche „Exegese", auch lange noch nicht das Mittel, um „solche Urteile in der Frage über Exegese und Entstehung der heiligen Schriften" abzugeben. So viel Hebräisch verstehe ich längst und reichlich, daß ich mir ein festes exegetisches Urteil erlauben darf, und die höhere und feinere Sprachkenntnis meiner Gegner, die nach dem Verfasser des Artikels erst die „eigentlich wissenschaftlichen Apologeten" ausmachen soll, brauche ich nicht, um positive Kritik zu treiben. Dazu sind sachliche Untersuchungen nach

meiner Methode nötig. Leider, daß heutzutage alle dergleichen Fragen lediglich von der „Sprache", d. h. einem bloß inneren Grunde abhängig gemacht werden. Das ist ja gerade der fundamentale methodische Irrtum dieser Kritik. Eine wirkliche „hebräische Sprachgeschichte" aber läßt sich auf der schmalen Basis der kleinen, noch dazu rein religiösen, Litteraturreste der Hebräer nimmermehr aufbauen, sondern höchstens eine Geschichte der Sprache dieser religiösen Reste. Will man denn durchaus nicht einsehen, um es abermals zu sagen, daß das ein ebenso thörichtes Unternehmen ist, als wenn man von jetzt ab nach 2000 Jahren es unternehmen wollte, eine „Geschichte der deutschen Sprache" von Luther bis 1900 n. Chr. lediglich aus 24 Schriften erbaulicher deutscher Litteratur, Predigten, Traktätchen und populären kirchengeschichtlichen Darstellungen, aufstellen und daraus bestimmen wollte, welche Wort- und Satzverbindungen im 16., 17., 18., 19. Jahrhundert möglich waren? Diese Anbetung der sogen. „Sachkenntnis" des Hebräischen, d. h. der Kenntnis dieser winzigen Litteraturreste einer Zeit von ca. 1000 Jahren mit einer Sprache, welche anerkanntermaßen überdies höchst stabilen Charakter trug und mit den Sprachen unseres Abendlandes und ihrer Entwicklung gar nicht vergleichbar ist, dieses Vergöttern der philologischen Kenntnisse, welche doch nur die Vorarbeit in der Theologie und selbst in der historischen Kritik leisten können, während bei „historisch-litterarischer Kritik" und noch mehr bei der eigentlich theologisch schriftwissenschaftlichen Arbeit noch gar viele andere wichtige Erfordernisse in Betracht kommen, dieses Herabdrücken aller historischen und specifisch theologischen Arbeit auf die „Philologie" ist geradezu widersinnig, aber ein bezeichnendes Krankheitssymptom unserer sogen. „Fachexegeten". Solange man von dieser Verblendung nicht heil wird, kann unsere Schriftwissenschaft nicht gesunden. Man produziert Werke, die jeglichen pneumatischen Verständnisses bar sind. Man zuckt über die größten gottgesalbtesten Schrifttheologen, über einen Luther, Calvin, ja auch über die „Lehrer der Welt", die Apostel, und über „den Meister" selbst die Achseln. Natürlich. Sie hatten ja nicht die „Sprachkenntnisse" Dr. Königs und anderer „großen Hebräer" aus Japheths (!) Geschlecht, verstanden nicht Arabisch, Assyrisch, kannten das große Geheimnis der modernen kritischen „Theorie" nicht, konnten sich also auch nicht mit den modernen „großen Kennern" der hebräischen Sprachgeschichte und der Syntax messen, welches nach dem werten Artikelschreiber zu einem Urteil in Exegese fähig macht, wozu die bloße „Belesenheit in dem Alten Testament" seitens Rupprechts, der Apostel, Christi, der Reformatoren „noch lange nicht ausreicht".

Man weiß nicht, soll man hier lachen oder weinen. Ist denn unsern Theologen selbst jeder „common sense" von Gott genommen? Mir imponiert solches Reden nicht. Ich verstehe recht gut und hinreichend Hebräisch, um in all den Fragen, um die es sich handelt, ein sicheres Urteil abzugeben, wo es möglich ist. Nur nicht so vom Roß herab! Wir haben auch tüchtig gearbeitet und könnten, wenn not, auch Studenten unterweisen, wie wir es bei Kandidaten zu thun haben. Freilich in ganz anderem Geiste.

Endlich sagt D. Behrends in der oben belobten Schrift sehr richtig: „Eine dritte Annahme, auf welcher die Kritiker fußen, ist die, daß durch litterarische Scheidung sie das Datum der Schrift bestimmen können, sowie etwa auch ihre Entstehung, ohne jede Rücksicht auf die Tradition, ja im direkten Widerspruch zu ihr. Aber die Zeit der Entstehung könnte lediglich durch Vergleichung mit einer kontemporanen Litteratur aus Sprache und Vorstellungen erschlossen werden. Wir kennen z. B. den Stil und die Schreibart von Chaucers Zeit. Wenn nun ein altes Manuskript ohne Name und Zeitangabe entdeckt würde, das in diesem alten Stil geschrieben wäre und in jeder Hinsicht mit ihm harmonierte, so könnten wir die Zeit seiner Abfassung feststellen. Und würde eine Schrift beanspruchen in dieser frühen Zeit geschrieben zu sein, würde aber den Stil aufweisen, der 500 Jahre später allgemein geschrieben wurde, so würden wir urteilen: Das ist eine litterarische Fälschung. Die Methode, aus der Sprache die Zeit zu bestimmen, hat ihr gutes Recht. Aber es muß ihr eine kontemporane Litteratur zu Gebote stehen, und zwar eine über allen Zweifel ihrem Datum nach gesicherte, um sagen zu können: „Das war damals die Schreib- und Ausdrucksweise. Also stammt eine anonyme Schrift mit dem gleichen Stil aus dieser Zeit.“ Die modernen Kritiker argumentieren (wie König) von dem Stil des Alten Testaments auf das Datum der Schriften. Aber sie besitzen keine kontemporane Litteratur zu diesen heiligen Schriften. Das Alte Testament ist der einzige Rest, der vorhanden ist. Somit soll das zu Erweisende selbst der Grund sein, von dem aus man das in Frage stehende beweist. Das ist ein logischer Cirkel. Es ist ganz unmöglich, durch litterarische Untersuchung dieser Schriften und ihre Analyse, zu bestimmen, was das Älteste und Jüngste ist. Alles bewegt sich im beständigen Kreis. Vernes besteht auf dem Satz, daß die Argumente aus der Sprache absolut wertlos sind.“ So unter anderem bei D. Behrends in Brooklyn in seinem wertvollen durch und durch klaren und schlagenden Buch: „The Old Testament under fire“ 1895, das ich mit größter Freude gelesen habe. — Daß aber D. Green die Worte Christi über den Pentateuch zum „Angelpunkt aller Kritik“ mache, ist einfach nicht wahr. Gegenüber den Radikalen weiß er sehr wohl, daß die Berufung auf Christus nichts ausrichtet. Hält denn der Verfasser jenes Artikels den alten Gelehrten in Princeton wirklich für so borniert? Aber wenn er Christi Autorität gegenüber denen in erste Stelle rückt, welche sagen, daß sie sich an Christum als ihren Gott und Herrn „schlechthin gebunden wissen“, so hat er das volle Recht dazu. Und wenn ich diese Berufung auf Christum „auf die Spitze treibe“, so thue ich das mit klarem Bewußtsein gegenüber denen, die Christum ihren Herrn nennen und — folgen ihm doch nicht. Ich werde bis zu meinem letzten Hauch durch Gottes Gnade laut rufen und will es auch vor Christi Richterstuhl einst nochmals wiederholen: „Jedes Wort Christi, es heiße, wie es wolle, ist mir maßgebender und mehr wert, als zehn Wagenladungen eurer sprachgeschichtlichen und subjektiv-kritischen sogen. Wissen-

schaft.“ Genau so steht es bei meiner Dogmatik und Ethik auch. Ich stehe bewußt auf der „Spitze“, auf der die Apostel, Luther, Calvin standen und auf der sie der Welt und ihrem Fürsten, dem Teufel, Trotz boten gemäß des ewigen Gottes Befehl vom Himmel: „Den sollt ihr hören.“ Gott Lob, daß ich auf dieser Spitze stehe. Sie bricht nicht ab. Wenn aber in diesem Artikel konstatiert wird, „daß auch die wissenschaftliche Art der konservativen Polemik“ (als deren Hauptvertreter eben der feinere Green, D. und Professor des Alten Testaments, und der gröbere Ed. Rupprecht in Bayern angeführt sind), „keine große Gnade bei den Modernen gefunden habe,“ so ist das ebenso naturgemäß, wie, daß die Nacht und das Licht, das Nein und das Ja keine Gnade unter sich finden. Denn das Princip des naturalistischen Dogma und das des biblisch-christlichen, welche in entgegengesetzten sittlichen Erfahrungen wurzeln, schließen sich schlechthin aus. Hier giebt es keine Brücke, am wenigsten eine intellektuelle, außer der vom heiligen Geist durch Wiedergeburt und Bekehrung geschlagenen sittlichen. Einen Naturalisten zu bekehren, auch nur wissenschaftlich, haben weder Green noch Rupprecht je sich vermessen. Sie wollten je und je nur schon „vorhandenen Glauben wissenschaftlich stärken.“ Ihre Polemik und Apologie hatte rein prophylaktischen und propädeutischen Zweck für Christi Gemeinde. Alles das habe ich haarklein auseinandergesetzt. Aber es hilft mich, wie ich sehe, nichts. Man mag mich nicht verstehen. Der Gläubige soll wissen, daß der „Strom“ der Verneinung, sei er dogmatischer oder geschichtlicher Art, der die Saatfelder der Kirche gegenwärtig verwüstet, den Saaten nichts schadet, welche auf den Höhen stehen, deren tiefster Grund jener Felsen ist, von dem der Herr der Kirche Matth. 7, 24—25 redet, nämlich sein Wort, welches der Vater aus dem „Erniedrigten“ redet (Joh. 12, 47—50), und zwar nicht das unbestimmte „Wort“, sondern die bestimmten Worte. Die „Seinen“, die der „Vater ihm gegeben hat“ als seine „Schafe, die seine Stimme hören und ihm folgen“, auf dieses Felsenland zu führen und auf ihm zu festigen, war der Zweck meines Rätsels Lösung, Abteil. I. Und daß Gott es segnete, des sind viele Zuschriften und Urteile Zeugen, mögen auch meine Feinde mit Zähnen knirschen und mich nur „verspotten“. Andere danken mir und wünschen mir Gottes ewigen Lohn für diese Mühe. Meine verhärteten Feinde können diesen Segen, den Gott mir gönnt, nicht aufhalten. Meine Schmach, die sie auf mich häufen, besteht im letzten Grund darin, daß ich laut bekenne: Ich glaube jedem Wort Christi, auch Joh. 5, 46. 47, viel mehr, als allen Doktoren und Professoren der ganzen Welt mit ihrer „großen Kunst“. Darum ist diese Schmach mein Ehrenzeichen vor allen Gläubigen und Engeln an jenem Tage und jetzt schon. Zweitens sollen die, welche der „Vater ihm gegeben hat“, wissen, daß diese sogen. „Wissenschaft“ nichts gewiß weiß mit all ihren sprachgeschichtlichen Konstruktionen und ihren excessiven oder auch „maßvolleren“ und „gesunden“ kritischen Quellenscheidungen und -Verteilungen, d. h. daß nicht „Wissen“, sondern „Glaube“ an die eigene Unfehlbarkeit hier das Scepter führt. Zum dritten, daß sich niemand vor diesem „Strom“

zu fürchten hat. Er ist nur breit, aber nicht tief. Er hat kein Bett, sondern rauscht mit großem Gebrause durch den Sand. Er mündet nicht in das Meer der Wahrheit, sondern findet sein Ziel in einer Wüste, und zwar zu der Stunde, die ihm bestimmt ist, wie der Strom des Baur'schen und Hegel'schen Wolkenbruchs, wie der Strom des Heidentums, wie jener letzte „Strom", den der Teufel ebenso wie jene Vorströme nach Offenb. 12, 15. 16 gegen das „Weib" aus seinem Drachenmaule schießen wird, um dann ewiges Fiasko zu machen. Daß die, welche dem Herrn angehören wollen, zu ihrem Trost und Schutz diese Sachlage erkennen und diese „Ströme" der modernen Negation mit mir verlachen lernen, bis der über den Strömen Sitzende auch diesem neuen Strom des Teufels, d. h. der modernen Kritik, sein „Bis hieher und nicht weiter!" zuruft — dazu schrieben wir, Dr. Green und ich, unsere wissenschaftlichen Werke.

Wenn der Verfasser aber sein Urteil schließlich dahin formuliert, daß wir „nur etliche Felsstücke in den Strom der ungläubigen Kritik werfen", nicht aber damit „diesen Strom abdämmen" können, so trifft uns das nicht. Wir wollen ja „diesen Strom nicht dämmen" durch unsere Beweise, weil wir das nie könnten. Muß doch der Verfasser zugestehen, daß auch seine vermittelnden Freunde das nicht können, sondern ihn nur etwas zu „verengern" suchen. Konnten doch Größere, die Propheten und Apostel, den Strom der Irrlehre und des Verderbens nicht „dämmen". Er floß weiter bis ins Feuer Jerusalems und riß den großen Haufen der ihm glaubenden alttestamentlichen Gelehrten und Laien mit sich. Wir wollen nur warnen, schützen, wer sich schützen lassen will. Das andere befehlen wir Gott. Auch die assyriologische Hilfe von außen her kann ihn nicht „dämmen", sondern nur eine Anzahl Hauptpositionen in Schutz nehmen, nicht die ganze Geschichte erweisen. Am wenigsten Leute, welche schwache Hefte, gr. 8 zu 10 und 15 M., ausgeben über die „Astralmythen der Hebräer und Babylonier" von „Abram, Lot, Mose" 2c. 1896. Nicht „dämmen", sondern Schutzmauern der Wissenschaft wie des Glaubens aufrichten wollen wir, damit die Aufrichtigen, die des Herrn sind, sich nicht durch die Irrlichter unter dem verführerischen Wort „Wissenschaft" anlocken und in die Fluten hinabziehen lassen, welche sie von Christo und von Gottes Wort wegreißen müßten hinein in die Tiefen der Skepsis, in denen ihre armen Seelen untergingen. Sie sollen klar erkennen, daß der Sirenengesang von „sicheren Ergebnissen der Wissenschaft" eine teuflische Lüge ist und auf keinem Punkt Anlaß sein kann für den, der nicht geradezu mit dem Modestrom schwimmen will, von dem festen Boden der Tradition abzutreten und sich in diese Fluten und Strudel subjektiver Hypothesen und Einfälle hineinzustürzen, welche der Scharfsinn einer Anzahl gelehrter Leute wie Baur vordem, Wellhausen und Genossen neuerdings, ausgesponnen hat, und in welche die Vermittelnden mehr oder weniger auch sich haben verwickeln lassen, so daß ihnen die höchste Unwissenschaftlichkeit darin besteht, wenn man nicht wenigstens „mäßig" Quellen in Moses Schriften scheidet, obgleich man „sie nicht mehr ausscheiden kann", wie sie selbst je mehr

und mehr, sich zurückziehend vor den schlagenden Beweisen auf unsrer Seite, haben zugestehen müssen und wie auch der Verfasser mit einigen Retraktationen zugesteht. Wie kann man aber Wert auf „Quellen" legen, die man gar nicht mehr oder „nicht sicher" mehr ausscheiden kann? Das ist doch ein ganz zweckloser Disput dann, der zu nichts führt. Mögen sie also sehen, wie viel sie auf ihrem Weg, der ebenso von den Ganzen „verspottet" wird, für die Bewahrung der Gläubigen thun können. Wir haben keinen Anlaß, von unserem festen, klaren Weg abzutreten auf ihre „gemäßigten Hypothesen", wie ausführlich von mir gezeigt wurde auch in dieser Einleitung. Wir können nach den Methoden der Prüfung, die in der Natur der litterarischen Objekte liegen, zu sicheren Ergebnissen kommen, welche nur der verwerfen kann, der die zu ihnen führende Methode (äußere und innere Zeugnisse, vor allem Selbstzeugnis), wie wir sie, bis heute noch unwiderlegt, entwickelt haben, auch auf dem Gebiet des Neuen Testaments verwirft oder ignoriert. Hier hat die gleiche Methode selbst einen Harnack dazu geführt, bis auf die ihm noch zweifelhaften etlichen Schriften das ganze tradierte Schrifttum des Neuen Testaments für echt und völlig glaubwürdig zu erklären. Diese „retrograde Bewegung", welche lediglich eine glänzende Bestätigung unserer Principien ist, muß ihre Wellenkreise endlich auch in das Gebiet des Alten Testaments hineinziehen und wird es thun, wäre es auch erst nach meinem Tode. Denn meine und Greens Principien sind die naturgemäßen, daher die Wahrheit. Und die Wahrheit setzt sich durch, mag man sie noch so gewaltsam und lange aufhalten in Ungerechtigkeit der Verhärtung seitens der Radikalen. Ich kann mir bezüglich letzterer nicht versagen, hieher zu setzen, was Culmann in seiner Ethik sagt, die an psychologischen und ethischen Tiefblicken reich ist und in der Zeichnung des „ethischen Standes unserer Zeit" § 104, des „Gotteshasses" 105 ff., ja schon der Gottesscheu § 98 ff. eine ebenso wahre als erschütternde Sprache redet, die auch der „Kritik" gilt. Er sagt I, 300 f.: „Es giebt Erkenntnisfehler, Mißgriffe und Verkehrtheiten des Urteils, die ethisch verschuldet sind und die man das beste Recht hat, den Herren ins Gewissen zu schieben. So sagt auch Hamann IV, 135. 136: „Es giebt eine Art von Unwissenheit im Willen, welche weder durch Chr. Wolfische Verdienste in lateinischer und deutscher Sprache, noch durch die sorgfältigsten Übersetzungen und Erläuterungen heiliger Schrift geheilt werden kann. Diese Art Unwissenheit „dünkt sich rein und ist doch von ihrem Kote nicht gewaschen." „Sie trägt ihre Augen hoch und hält ihre Augenlider empor," anstatt sich ihrer Schande zu schämen. Diese Art von (gelehrter) Unwissenheit bläht sich und spricht mit pausenden Backen: „Unsere Vernunft ist allgemein, gesund und genugsam geübt," ohne zu wissen, „daß sie ist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß"." „Wenn — fährt Culmann fort — unsere negativen Kritiker für die Herrlichkeit der biblischen Geschichte mit solchem Stumpfsinn geschlagen sind, daß sie hier nur Mythus, Lüge, Falsifikation sehen (wie in PC oder D), oder fraudulente „Übermalung" nach späterer Vorlage und Farbe, wenn sie historische Berichte, welche mit mehr als herodotischer Einfalt und Naivetät stilisiert sind,

für Aktenstücke diplomatischer Berechnung und verschmitzter Fälschung erklären, so ist hier einfach zu sagen: Ihr könntet nicht, gleich den Pharisäern, eueren Vorbildern, die Lüge zur Grundlage der Wahrheit machen, die Trauben und Feigen des Christentums auf Dornen und Disteln wachsen lassen, wenn ihr nicht selbst Disteln und Dornen wäret und deshalb den Dingen eben den Grund unterlegen müßtet, den ihr in euch selbst vorfindet. Ihr könntet nicht der objektiven Gottesgeschichte solche Gewalt anthun, wenn ihr nicht längst zuvor schon der subjektiven Gottesgeschichte in euch dieselbe Gewalt angethan hättet. Ihr habt einen anderen Zug (von dem eure Skeptik Symptom ist) bejaht und hiemit einen Lügengrund in euch aufgenommen, ohne daß ihr es wisset und glaubet, der die treibende Macht und inspirierende Muse eures zerstörenden Beginnens geworden ist. . . Dann erscheint dem Schalksauge die Geschichte, über deren „Anfänge und Ende man nichts weiß", trotz aller Breite in der Mitte als das Lichtenberg'sche Messer ohne Klinge, an dem der Stiel fehlt." So der Schüler des genialen christlichen Theosophen von Schaden, Eulmann, im Jahre 1864. Es paßt das noch weit mehr auf die Lage der alttestamentlichen Theologie im Jahre 1898. Und die sich als gläubige Christen bekennenden „vermittelnden" Theologen? Sie kokettieren mit dieser Art Wissenschaft mehr oder weniger und behaupten, diese „Disteln" von Fälschungen, als welche auch nach ihnen PC und D dastehen, weil auch nach ihnen nicht von Mose, obgleich Moses Namen tragend, müßten zum Teil wenigstens als feigentragende vom Geist Gottes gepflanzte Gewächse anerkannt werden, statt daß man in diesem Fall sie mit Stumpf und Stiel ausreiße. Dies sei ein grober „Vandalismus", der das Kind mit dem Bade ausschütte. Pia fraus und heiliger Geist vertrügen sich sehr wohl.

Es sei genug für den, der noch hören kann, mit diesem ernsten Gewissensappell. Wer die Schrift diskreditieren hilft, der hilft, daß die Nacht hereinbricht. Ohne die unfehlbare Schrift hat der Protestant gar nichts mehr. Er ist in Finsternis. Zum Schluß habe ich noch die Freude, zwei so eben erschienene glaubensstärkende wissenschaftliche alttestamentliche Arbeiten melden zu können. Es sind das: 1. „Vorträge über die kritischen Fragen des Alten Testaments" von D. Ad. Zahn, Ungleich, Leipzig 1898, 163 S. und 2. „Lex Mosaica oder das Mosaische Gesetz und die neuere Kritik, eine Sammlung apologetischer Aufsätze aus dem Englischen", von Th. A. Fischer, Gütersloh, Bertelsmann 1898, 508 S., eine mächtige und doch allgemein verständliche wissenschaftliche Bekräftigung des Glaubens an die Mosaität der fünf Bücher Mose, die von den Kennern des englischen Originals wegen der gelungenen und abgekürzten Wiedergabe im Deutschen nochmals gern gelesen werden wird und allen, welche eine vorzügliche Waffenrüstung gegen den alttestamentlichen Modernismus suchen, dringendst empfohlen werden muß. Die Beweise sind geradezu erdrückend für die, welche noch hören können.

Anhang.

Litteratur.

Von Dr. theol. Adolf Zahn.

A. Über die Einleitung im allgemeinen.

1. Autoren der kirchlich-konservativen, apologetischen Richtung.

Origenes durch seine Hexapla.

Hieronymus durch seine Kommentare und Quaestiones in Genesin.

Augustin in allen seinen Schriften förderte das Verständnis des Alten Testaments, das ihm als ein Diktat des heiligen Geistes galt.

Junilius gab zuerst in seinen Instituta regularia eine Art der Encyklopädie der Theologie. — Cassiodorius Senator († 570) nannte seine institutio div. literarum: „introductorii libri“ und seine Vorgänger auf diesem Gebiet: „introductores scripturae div.“ Der Ausdruck „Einleitung“ kommt zuerst bei Ambrosius Wirth (1720) und Joh. Zeitfuchs (1722) vor.

Sixtus von Siena († 1599), Bibliotheca sancta.

Von den Reformatoren ist alles wertvoll, namentlich die Einleitungen in die Schriften Alten und Neuen Testaments von Luther und Calvin. Luthers Prachtwerk über die Genesis, Calvins unvergängliche Kommentare. Die Bibel überall Gottes Wort bei ihnen.

Andr. Rivetus, Isagoge ad scripturam s. V. et N. Test. Leiden 1627.

Abraham Calov, Biblia Veteris Test. illustrata (Frankfurt a. M. 1672). Zwei Bände. (Noch immer wertvoll.) Von ihm auch: Die Deutsche Bibel Dr. Martini Lutheri 1631 ff.

Die Arbeiten der Buxtorfe, des Lud. Cappellus, Joh. Morinus, ferner H. Witsius in Miscell. Sacra († 1708). Biblia Hebraica von Joh. Heinrich Michaelis. Halle 1720 ff. (Sehr nützlich.) Richard Simon Histoire critique du V. Testam. Letzte Ausgabe. Rotterdam 1685.

Joh. Gottlob Carpzov, Introductio in libros canon. Bibliorum V. T omnes ed. 3. Leipzig 1721. — Critica sacra V. T. ed. 2. Leipzig 1728. — Apparatus historico-criticus antiquitatum V. Test. Leipzig 1748.

Joh. Christophorus Wolf, Bibliotheca Hebraea in Bd. II (1721) und Bd. IV. Hamburg 1733.

Ernst Wilhelm Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Zwei Bände. Berlin 1836—39. — Christologie des Alten Testaments und Kommentar über die Messianischen Weissagungen. 2. Ausgabe. Berlin 1854—57. — Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde. Zwei Bände. Berlin 1869—71. (Lehrreich.) Jetzt in Gütersloh.

Heinr. Andr. Chr. Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung ins Alte Testament. Erlangen 1836—49. Dritter Teil von C. F. Keil bearbeitet. 2. Auflage von C. F. Keil, 1854—56.

Carl Friedrich Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen (seit 1859: und apokryphischen) Schriften des Alten Testaments. 3. Aufl. 1873. Jetzt in Gütersloh.

Drechsler, Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestamentlichen Kritik. Leipzig 1837.

L. Gaussen, Le canon des s. Ecritures au double point de vue de la science et de la foi. Lausanne 1860. Zwei Teile. Übersetzt von J. E. Grob. Basel 1863 ff.

Ed. Böhl, Zum Gesetz und zum Zeugnis. Wien 1883.

C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Erlangen 1882.

O. Naumann, Wellhausens Methode kritisch beleuchtet. Leipzig 1886.

A. Zahn, Wanderung durch Schrift und Geschichte. Gütersloh 1891.

Derselbe: Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. 1. und 2. Folge. 1893 ff. Ebda.

Derselbe: Was lehrt man gegenwärtig auf der Universität Halle-Wittenberg über das Alte Testament? 1894. Ebda.

Derselbe: Israelitische und jüdische Geschichte. Beurteilung der Schrift von Wellhausen. 1894. Ebda.

Derselbe: Socialdemokratie und Theologie. 1895. Ebda.

Derselbe: Philipp Melanchthon und das Gesetz Moses. 1897. Ebda.

Derselbe: Ein Winter in Tübingen. Stuttgart 1896.

Derselbe: Vorträge über kritische Fragen des Alten Testaments. 1898. Eine Reihe von Aufsätzen in der Neuen Luth. Kirchenztg.

Aug. Bender, Vorträge über die Offenbarung Gottes auf alttestamentlichem Boden mit steter Berücksichtigung der kritischen Forschung. Gütersloh 1891.

F. W. Weber, Kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Zehnte Auflage. Von M. Deinzer und J. Deinzer. München 1897.

James Robertson, The early Religion of Israel as set forth by biblical Writers and by modern critical Historians. Ins Deutsche übersetzt von O. Orelli. Stuttgart 1897. (Nicht völlig die Quellenscheidung ablehnend.)

W. L. Baxter, Sanctuary and Sacrifice: A reply to Wellhausen. London 1896. (Eine Vernichtung von Wellhausen.)

E. Rupprecht, Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht. Gütersloh 1897. Kompendium.

Fritz Hommel, Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897.

James Maggregor, Studies in the History of Christian Apologetics New Test. and Post-Apostolic. Edinburgh 1894.

2. Autoren der radikal-kritischen Richtung.

Spinoza, Tractatus theologico-politicus, continens disputationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et rei publicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace rei publicae ipsaque pietate tolli non posse. In seinen opera, ed. H. F. G. Paulus. Bd. I, 141—428 (Jena 1802). Deutsche Übersetzung in: B. de Spinozas sämtliche Werke. Aus dem Lateinischen von B. Auerbach, 2. Auflage. I, 137—418 (Stuttgart 1871).

Thom. Hobbes in s. Leviathan. London 1651.

Joh. Sal. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. Halle 1771—75. Vier Bände. — Apparatus ad liberalem Veteris Test. interpretationem. Halle 1773.

de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments. 7. Aufl. Berlin 1852. 8. Aufl., neu bearbeitet von Eberh. Schrader. 1869. — Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Erstes Bändchen: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung. Halle 1806. Zweiter Band: Kritik der Israelitischen Geschichte. Halle 1807.

Wilh. Vatke, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. 1. Band: Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entworfen. 1. (einziger) Teil. Berlin 1835. — Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament, herausgegeben von Preiß. Bonn 1886.

H. Hupfeld, Über Begriff und Methode der sogen. biblischen Einleitung. Marburg 1844.

Ed. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. 2. Auflage. Braunschweig 1890. — La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires. Ancien Testament. Sieben Teile. Paris 1876—79. — Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert. Herausgegeben von Erichson und Horst. Sieben Teile. Braunschweig 1892—94.

Karl Heinrich Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Leipzig 1866. — De templo Silonensi. Meißen 1855. — Der Segen Moses erklärt. Leipzig 1857. — Zur Geschichte des Stammes Levi in Merx' Archiv. I. Bd.

Abraham Kuenen, Historisch-kritisch onderzoek naar het outstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds. Drei Bde. Leiden

1861—65. In der zweiten Ausgabe ein Schüler Wellhausens: Tweede, geheel omgewerkte uitgave 1885—93. Durch Weber und Müller ins Deutsche übersetzt, 1887—94. — De vijf boeken van Mozes. Eene voorlezing. Leiden 1872. — De profeten en de profetie onder Israël. Hist. dogm. studie. Zwei Bände. Leiden 1875. — De stamboom van den Masoretischen text des O. T. 1873. — Over den mannen der groote Synagoge. 1876. — De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat. Zwei Bände. Haarlem 1869—70. — Volksgodsdienst en wereldgodsdienst, vijf voorlezingen. Leiden 1882. Deutsch: Volksreligion und Weltreligion. Berlin 1883. — Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von A. K., aus dem Holländischen übersetzt von K. Budde. Freiburg i. B. 1894.

Julius Wellhausen, Geschichte Israels. Erster Band. Berlin 1878. 2. Ausg. unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels. 1883. 3. Ausgabe. 1886. — Skizzen und Vorarbeiten. Fünf Hefte. 1. Abriß der Geschichte Israels und Judas. Berlin 1884. — Israelitische und jüdische Geschichte. 1894.

C. H. Cornill, Einleitung in das Alte Testament. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892.

G. Wildeboer, De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdeorde van haar ontstaan. Groningen 1893, ins Deutsche von F. Risch. Göttingen 1894. — Het ontstaan van den Kanon des O. V. Groningen 1889. 2. Aufl. 1891; ins Deutsche übersetzt von F. Risch. Gotha 1891.

B. Stade, Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. Berlin 1887 ff.

R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg i. B. 1893.

Die heilige Schrift des Alten Testaments, in Verbindung mit anderen Gelehrten übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch. Freiburg i. B. 1894. Hinten ein Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums.

P. Haupt in Baltimore giebt jetzt in Verbindung mit Gelehrten Europas und Amerikas die in Leipzig und Baltimore erscheinenden sacred books of the O. T. heraus mit lauter unhaltbaren kritischen Emendationen und phantastischem Farbenspiel.

R. Kittel, Geschichte der Hebräer. Gotha 1888 ff.

H. Schultz, Das Alte Testament und die evangelische Gemeine. Leipzig 1893.

H. E. Ryle, The Canon of the Old Test. London und New-York 1892.

J. Meinhold, Wider den Kleinglauben. 2. Abdruck. Freiburg 1895.

Derselbe: Jesus und das Alte Testament. 1896. Ebda.

T. K. Cheyne, Aids to the devout Study of Criticism. New-York 1892.

Derselbe: Founders of Old Testament Criticism. New-York 1893.

W. Nowack, Die Entstehung der israelitischen Religion. Kaiserrede. Straßburg 1895.

M. Kähler, Jesus und das Alte Testament. 2. Auflage. Leipzig 1896.

Eduard Meyer, Entstehung des Judentums. Halle 1896.

Eduard Meyer, Julius Wellhausen und meine Schrift: Die Entstehung des Judentums. Halle 1897.

A. Schwartzkopff, Konnte Jesus irren? Gießen 1896.

B. Duhm, Die Entstehung des Alten Testaments. Rektoratsrede. Freiburg 1897.

R. Kittel, Die Anfänge der hebräischen Geschichtschreibung im Alten Testament. Leipzig 1896.

3. Autoren der vermittelnden Kritik.

Joh. G. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana. Fünf Bände. Hildburghausen u. Leipzig 1795—1814.

Ernst Friedr. Carl Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. Vier Bände. Göttingen 1797—1800.

J. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament. 4. Aufl. Göttingen 1823—24. Fünf Bände.

Joh. Dav. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Testaments. Erster (einziger) Teil. Hamburg 1787.

Georg Lorenz Bauer, Entwurf einer Einleitung in die Schriften des Alten Testaments. 3. Auflage 1806 mit dem Titel: Historisch-kritische Einleitung.

Gottlob Wilh. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen 1802—1809. Fünf Bände.

H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Göttingen 1843—52. 3. Ausgabe 1864 ff. Sieben Bände. — Die Altertümer des Volkes Israel. 1866. — Jahrbücher der biblischen Wissenschft. Zwölf Teile. Göttingen 1848—65.

Friedr. Bleek, Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Joh. Bleek und Ad. Kamphausen. 3. Auflage. Berlin 1870. 4. Anflage von Wellhausen bearbeitet. In der 5. und 6. Aufl. wurde die specielle Einleitung von Bleek wieder hergestellt.

J. J. Stähelin, Specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Elberfeld 1862.

Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena 1869.

Eduard Riehm, Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von A. Brandt. Zwei Bände. Halle 1889—90.

Sam. R. Driver, An introduction to the literature of the Old Test. 5. Aufl. Edinburgh 1894. Ins Deutsche übersetzt von J. W. Rothstein. Berlin 1896.

Ed. König, Einleitung in das Alte Testament mit Einschluß der Apokryphen und der Pseudepigraphen. Bonn 1893.

Derselbe: Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte. Leipzig 1884. — Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments. Zwei Bände. Ebda. 1882. — Alttestamentliche Kritik und Christenglaube. Ebda. 1893.

H. L. Strack, Einleitung in das Alte Testament einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen. 5. Aufl. München 1898.

Populäre Schriften von Behrmann und Schlatter, nämlich: G. Behrmann, Einführung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Gütersloh 1888; A. Schlatter, Einleitung in die Bibel. 2. Auflage. Calw 1894.

W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Leipzig 1876—78.

Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. 1. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888.

Sayce, Higher Criticism and the Verdict of the Monuments. New-York 1894.

W. Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung. Vorlesungen. Deutsch von Rothstein. Freiburg 1894.

A. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments. Vollendet Erlangen und Leipzig 1893.

A. Klostermann, Abriß der Geschichte des Volkes Israel. Leipzig 1896.

A. Köhler, Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments. Leipzig 1895.

C. von Orelli, Wider unberechtigte Machtsprüche heutiger Kritiker. Düsseldorf 1895.

R. Kinzler, Über Recht und Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständigung mit ängstlichen (!) Verehrern der Bibel. 2. Aufl. Basel 1895. (Recht schwach.)

E. König, Alttestamentliche Kritik und Christenglaube. Ein Wort zum Frieden. Bonn 1893.

M. Kähler, Unser Streit um die Bibel. 2. Aufl. Leipzig 1895.

J. J. Valeton, Christus und das Alte Testament. Berlin 1896. (Aus dem Holländischen.)

W. Volck, Heilige Schrift und Kritik. Leipzig 1897.

B. Kommentare zum ganzen Alten Testament.

Biblia sacra cum glossa ordinaria a Strabo Fuldensi monacho Benedict. collecta. Sechs Bände. Antwerpen 1634.

Critici sacri. Frankfurt a. M. 1695. Sieben Bände.

Matth. Polus, Synopsis criticorum. Utrecht 1685. (Besorgt von Joh. Leusden.) Fünf Bände.

Hugo Grotius, Adnotationes ad V. T. herausgegeben von Vogel und Döderlein. Halle 1775—76. Drei Bände, dazu ein Band Auctarium von Döderlein. 1779.

Das oben genannte Werk von Calov.

Joh. Clericus, Mosis prophetae libri quinque; Veteris Testamenti libri historici; Veteris Testamenti libri hagiographi; Veteris Test. prophetae. Amsterdam 1710—31. Vier Bände.

Aug. Calmet, Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament. 2. Aufl. Paris 1724—26. Acht Bände.

Chr. Starcke, Synopsis bibliothecae exegeticae in V. T. 5 Bde. Leipzig und Halle 1741—47.

Die oben genannte Biblia hebraica von J. H. Michaelis.

E. F. K. Rosenmüller, Scholia in V. T. Elf Teile. Leipzig 1788 ff. — Von demselben: Scholia in V. T. in compendium redacta. Sechs Bände. 1828—36.

F. J. V. D. Maurer, Commentarius gramm. criticus in V. T. Vier Bände. Leipzig 1835—48.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament von H. Knobel, A. Dillmann, E. Bertheau, O. Thenius, F. Hitzig, R. Smend, H. Steiner, J. Olshausen, W. Nowack, V. Ryssel. Leipzig 1838 ff. Beachtenswert besonders die Bearbeitung des Pentateuch von Dillmann.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk von J. P. Lange in zwanzig Teilen. Bielefeld und Leipzig 1857 ff.

C. Fr. Keil und Franz Delitzsch, Biblischer Commentar über das Alte Testament. 14 Bände. Leipzig 1861 ff.

The Holy Bible, edited by F. C. Cook. London 1871—76. Sechs Bände. (The Speaker's Commentary.) — Als Ergänzung die Apocrypha, edited by H. Wace. Zwei Bände.

The Holy Bible, edited by T. K. Cheyne, S. R. Driver, R. L. Clarke, A. Goodwin, W. Sanday. (Variorum Bible.) 3. Aufl. London 1891. — Als Ergänzung die Apocrypha von C. J. Ball. 1892.

The Pulpit Commentary, edited by H. D. M. Spence and by J. S. Exell. London.

The Expositor's Bible. London 1888 ff.

L. Strack und O. Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments unter der Mitarbeit von Oettli, Klostermann, v. Orelli, Fr. W. Schultz, W. Volck und Meinhold; die Apokryphen von Zöckler. München 1886—94.

Kritisch-radikal:

W. Nowack, Handkommentar zum Alten Testament unter der Mitarbeit von B. Duhm, F. Giesebrecht, F. Bäthgen (Psalmen. 2. Aufl. 1897), W. Frankenberg, M. Löhr, G. Behrmann, C. Siegfried, Krätzschmar, H. Gunkel, B. Baentsch, Th. Kittel, C. Steuernagel und anderen. 1892 ff.

Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament. Herausgegeben von K. Marti in Verbindung mit J. Benzinger, H. Bertholet, K. Budde, B. Duhm, H. Holzinger, G. Wildeboer. Freiburg 1895 ff. (Erbärmlich.)

Die alttestamentlichen Theologien: G. Fr. Oehler, Theologie des Alten Testaments. 3. Auflage. Stuttgart 1891; G. Schultz, Alttestamentliche Theologie. 4. Auflage. Göttingen 1888; A. Kayser, Die Theologie des Alten Testaments. 3. Auflage von K. Marti. Straßburg 1897; E. Riehm, Alttestamentliche Theologie. Halle 1889; A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie. Leipzig 1895.

Die Christologien: E. Riehm, Die messianische Weissagung. 2. Auflage. Gotha 1885; C. v. Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches. Wien 1882; E. Böhl, Christologie des Alten Testaments. Wien 1882; Frz. Delitzsch, Messianische Weissagungen. Leipzig 1890.

Die Handwörterbücher von Riehm-Baethgen, Calwer Bibellexikon ꝛc.

Übersetzungen des Alten Testaments von de Wette (1850), Zunz (1843), Kautzsch, Beilagen. 2. Aufl. 1896. (Kritischer Wahn.) Elberfelder Bibel. 1891. (Empfehlenswert.)

Von populären Einführungen in die Schrift sind empfehlenswert die konservativen: R. Kübels Bibelkunde. (6. Aufl. Stuttgart 1897.) — Dächsels Bibelwerk. 7 Bände. Breslau 1865 ff. — A. F. Chr. Vilmars Collegium Biblicum (Gütersloh 1880—86). — A. Schlatters Einleitung. (2. Aufl. Calw 1894.) — Eine neue „Volksbibel" in höherem Stil mit apologetischer Tendenz von E. Rupprecht ist im Erscheinen bei Brandner, Hannover. 1898. Wenig empfehlenswert die Calwer Bibel, die immer schlechter wird. (7. Aufl. 1898.)

In Holland erscheint jetzt auch Het Oude Testament opnieuw over gezet en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door wijlen A. Kuenen, weilen J. Hoogkaas, W. H. Kosters en H. Oort. 1897 ff.

Anhang.

Katholische und jüdische Autoren.

Katholische:

Joh. Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes. 2. Aufl. Zwei Bände. Wien 1802.

J. G. Herbst, Historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testaments. Karlsruhe und Freiburg 1840—44.

F. H. Reusch, Lehrbuch der Einleitung ins Alte Testament. 4. Aufl. Freiburg i. B. 1870.

Franz Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1890—92. (Empfehlenswert.)

Ar. Schöpfer, Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. 2. Aufl. Brixen 1895.

Jüdische:

L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1892.

Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel. Breslau 1857. — Einleitung in die biblischen Schriften in „Nachgelassene Schriften". Band IV. Berlin 1877.

Jul. Fürst, Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. 2 Bände. Leipzig 1867. — Der Kanon des Alten Testaments nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch. Leipzig 1868.

C. Litteratur über den Pentateuch.

Zur Geschichte der Kritik: kritisch-radikal:

J. W. Colenso, The Pentateuch and book of Joshua critically examined. Sieben Teile. London 1862—79.

Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel 1869.

A. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels. Straßburg 1874.

J. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs. Neue Aufl. Berlin 1889.

Über die Ansichten von Wellhausen vgl. O. Naumann, Wellhausen's Methode kritisch beleuchtet. Leipzig 1886; R. Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausen's von Geschichte und Religion. Zürich 1887; G. Schumann, Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie. Karlsruhe 1892. Ferner: Zerstreute Aufsätze in der Christlichen Welt. Wellhausen selbst in der Encyclopaedia britannica 2c.

L. Horst, Lev. XVII—XXVI und Hesekiel. Colmar 1881.

B. Bäntsch, Das Bundesbuch. Halle 1892.

Derselbe: Das Heiligkeitsgesetz. Erfurt 1893.

Will. R. Harper, The Pentateuchal Question in Hebraica V. VI. (1888—90.) Gegensatz gegen Green.

Ch. A. Briggs, The higher criticism of the Hexateuch. New-York 1893.

H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung. Freiburg i. B. 1893.

Benj. W. Bacon, The genesis of Genesis. Hartford 1892.

W. E. Addis, The documents of the Hexateuch. London 1892.

H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen 1894.

Kirchlich-konservativ, apologetisch:

Fr. H. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik. Zwei Bände. Erlangen 1834—40.

J. H. Kurtz, Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs. Königsberg 1844.

E. W. Hengstenberg, Die Bücher Moses und Ägypten. Berlin 1841. — Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen. Berlin 1842.

D. Hoffmann, Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priestercodex in: Magazin für die Wissenschaft des Judentums. Berlin 1879—80.

Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien in der Luthardtschen „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben". Leipzig 1880—82.

Fr. Roos, Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs. Stuttgart 1883.

H. Billeb, Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik. Halle 1893.

Ed. Rupprecht, Rätsel des Fünfbuches Mose. Falsche Lösung 1894. Seine Lösung, drei Bände, 1895—1896, Gütersloh.

The Hebrew feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch. New-York 1885. Ins Deutsche übersetzt Gütersloh 1894.

The Higher Criticism of Pentateuch. New-York 1895. Ins Deutsche übersetzt von Becher. Gütersloh 1888.

William Henry Green: The Pentateuch vindicated from the Aspersions of Bishop Colenso. New-York 1863. — Moses and the Prophets. New-York 1883.

E. C. Bissel, The Pentateuch, its origin and structure. New-York 1885. (Mit einer Liste von mehr als 300 Büchern und Artikeln, die hier in Frage kommen.)

Essays on Pentateuchal criticism by various writers by Chambers, Gardener, Bissel, Green, Schodde, Becher, Perry, Harmon. New-York.

G. Vos, The Mosaic origin of the Pentateuchal codes. New-York 1886. (Ausgezeichnet.)

The Presbyterian and Reformed Review von Warfield mit einer Reihe vorzüglicher Aufsätze von Green und vielen anderen. Ein Sammelwerk der Apologetik. Erscheint in Philadelphia.

Lex mosaica, or the Law of Moses and the Higher Criticism, edited by Richard Valpy French. London 1894. (Erschien deutsch von Fischer. Gütersloh 1898.)

Die oben (S. 521) genannte Schrift von James Robertson.

H. A. White, The origin of the Pentateuch in the Light of ancient monuments. Richmond 1894.

H. W. Warren, The Pentateuch and Isaiah. New-York 1894.

Ferner die S. 521 genannte Schrift von Baxter.

E. Schall, Die Staatsverfassung der Juden auf Grund des Alten Testaments. Erster Teil. Leipzig 1896.

G. Stosch, Alttestamentliche Studien. Gütersloh. 1. Teil: Die Entstehung der Genesis. 1896. 2. Teil: Moses und die Dokumente des Auszuges. 1897. 3. Teil: Vom Sinai zum Nebo. 1897. 4. Teil: Israels Heldenzeit. 1898.

De Mozaische Oorsprong van de Wetten in de Boeken Exodus, Leviticus en Numeri, Lezingen over de moderne Schrift-Critick des Ouden Testaments door Th. J. Hoedemaker. Amsterdam 1895. Ins Deutsche übersetzt von Schulte-Bunert. Gütersloh 1897.

Oostersche Lichtstralen over die Westersche Schrift-Beschouwing door M. Noordtzy. Kampen 1897.

Th. Beyer, Christi Zeugnis über das Alte Testament. Braunschweig 1895.

Derselbe: Das Alte Testament im Lichte des Zeugnisses Christi. Ebda. 1897.

R. Dieckmann, Die Gottmenschheit Jesu und die Gottmenschlichkeit der heiligen Schrift. Ebda. 1837.

Vermittelnd:

A. Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig 1893.

M. M. Kalisch, Historical and critical commentary on the Old Test. with a new translation. London. Genesis 1858. Exodus 1855. Leviticus 1867.

S. R. Hirsch, Der Pentateuch übersetzt und erläutert. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1893.

Mich. Baumgarten, Theologischer Kommentar zum Alten Testament. I. Pentateuch. Kiel 1843.

1. Genesis.

Allgemeines: radikal-kritisch:

H. Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung. Berlin 1853.

E. Böhmer, Das erste Buch der Thora. Halle 1862.

Eb. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, Gen. I—XI. Zürich 1863.

E. Riehm, Der biblische Schöpfungsbericht. Halle 1881. (Vermittelnd.)

K. Budde, Die biblische Urgeschichte. (Gen. 1—12, 5) untersucht. Gießen 1883.

François Lenormant, La Génèse. Paris 1883.

E. Kautzsch und A. Socin, Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt. 2. Aufl. Freiburg 1891.

Konservativ:

E. C. Bissel, Genesis printed in colors. Hartford 1892.

Karl Hesedamm, Der Römerbrief beurteilt und gevierteilt. Leipzig 1891. (Der Amerikaner C. M. Mead in Hartford.)

O. Naumann, Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit und Echtheit dargestellt. Gütersloh 1890.

Th. Beyer, Das erste Buch Mose in den vier Evangelien. Braunschweig 1895.

H. W. Green, The Unity of the book of Genesis. New-York 1895. (Eine glänzende Widerlegung der Urkunden-Hypothese.)

H. van Eyk van Herlinga, De Eenheid van het Scheppingsverhaal. 1896.

Kommentare: Nach den Reformatoren:

Joh. Gerhard, Comm. super Genesin. Jena 1637.

Frdr. Tuch, Commentar über die Genesis. 2. Aufl. Halle 1871.

Franz Delitzsch, Commentar über die Genesis. Auflage 5 unter dem Titel: Neuer Commentar über die Genesis. Leipzig 1887.

Ch. H. H. Wright, The book of G. in Hebrew. London 1859.

G. J. Spurrell, Notes on the Hebrew text of the book of G. London 1887.

G. W. Goßrau, Commentar zur Genesis. Halberstadt 1887.

H. W. J. Thiersch, Die Genesis nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung. Basel 1870; 2. Auflage unter dem Titel: Die Anfänge der heiligen Geschichte. 1877.

Joh. Wichelhaus, Aus der Genesis. Herausgegeben von Richter. Stuttgart 1891. (Das Beste, was in diesem Jahrhundert geschrieben ist.)

2. Exodus.

And. Rivetus, Commentarius in Exodum. In opera theologica. Rotterdam 1633.

3. Levitikus.

Ch. D. Ginsburg, The third book of Moses, called Leviticus. London 1884.

S. H. Kellog in The Expositor's Bibel. London und New-York 1892.

5. Deuteronomium.

Allgemeines: radikal-kritisch:

E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Gotha 1854.
O. Hoonacker, l'origine des IV premiers chap. du Deut. Paris 1889.
A. Westphal, Le Deutéronome. Toulouse 1891.
F. Montet, Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Paris 1892.
W. Staerk, Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine litterarische Form. Leipzig 1894.
C. Steuernagel, Der Rahmen des Deuteronomiums. Halle 1894.

Vermittelnd:

P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Bielefeld 1872.
Naumann, Das Deuteronomium. Gütersloh 1897.

Konservativ:

A. Zahn, Das Deuteronomium. Gütersloh 1890.
Sir W. Muir (Verfasser des Lebens von Mohammed), Die Abfassung des Deuteronomiums. Übersetzt von Metzger. Leipzig 1896. (Eine Perle.)

Monographien:

L. Diestel, Der Segen Jakobs. Braunschweig 1853.
W. Volck, Mosis canticum cygneum. Nördlingen 1861.
A. Kamphausen, Das Lied Moses. Leipzig 1862.
K. H. Graf, Der Segen Moses. Leipzig 1857.
W. Volck: Der Segen Moses. Erlangen 1873.

Kommentare:

F. W. Schultz, Das Deuteronomium erklärt. Berlin 1859.
S. R. Driver, Deuteronomy (in The international crit. Commentary). 1895.
C. Steuernagel in dem Bibelwerk von Marti. 1878. (Unbrauchbar. Spielerei mit verschiedenem Druck.)
The Book of Deuteronomy von A. Harper in The Expositor's Bible 1895.

Das Buch Josua.

Andr. Masius, Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata. Antwerpen 1574.
J. S. Black, The book of Joshua. Cambridge 1891.

Ferner die angegebenen Bibelwerke.

L. König, Alttestamentliche Studien. Heft 1. Meurs 1836.
F. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua. Tübinger Theologische Quartalschrift. 1864/65.
E. Albers, Die Quellenberichte in Jos. 1—12. Bonn 1891.
A. Zahn, Vorträge über kritische Fragen des Alten Testaments. Leipzig 1898.
C. Hoffmann, Blicke in die früheste Geschichte des gelobten Landes. Basel 1870.

Das Buch der Richter.

Seb. Schmidt, Commentarius in librum Judicum. Straßburg 1684.
G. L. Studer, Das Buch der Richter grammatisch und historisch erklärt. Neue Auflage. Bern 1842.

Joh. Bachmann, Das Buch der Richter. Berlin 1868/69.
K. Budde, Die Bücher Richter und Samuelis, ihre Quellen und ihr Aufbau. Gießen 1890.
G. F. Moore, Judges (in The international critical commentary). New-York und Edinburgh 1895.

Deboralied allein:

G. H. Hollmann. Leipzig 1818.
Chr. H. Kalkar. Odense 1833.
Herm. Henr. Kemink. Utrecht 1840.
Joh. von Gumpach, Alttestamentliche Studien. Heidelberg 1852.
E. Meier. Tübingen 1859.
G. Boettger in Käuffer, Biblische Studien I—III. Dresden u. Leipzig 1842—44.
C. Bissinger. Carlsruhe 1866.
Geo. Hilliger. Gießen 1867.
G. A. Cooke. Oxford 1892.

Die Bücher Samuelis.

Seb. Schmidt, In librum priorem Samuelis commentarius. Straßburg 1687.
A. F. Kirkpatrick, The books of Samuel. Cambridge 1884—85.
S. R. Driver, Notes on the Hebrew text of the books of Samuel. Oxford 1890.
J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis untersucht. Göttingen 1871.
F. Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuelis in: Tübinger Theologische Quartalschrift. 1874.
K. Buddes kritische Textausgabe in F. Haupt, Sacred books of the O. T. 1895.

Die Bücher der Könige.

J. R. Lumby, The first (second) book of the Kings. Cambridge 1886—87.
Paillioux, Monographie du temple de Solomon. Paris 1885.
B. Stade, Der Text des Berichtes über Salomos Bauten. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Gießen 1883.

Litteratur über die Propheten.

Allgemeines.

A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen. 2. Aufl. Gotha 1867.
Aug. Küper, Das Prophetentum des alttestamentlichen Bundes. Leipzig 1870.
Dann die angegebenen alttestamentlichen Theologien und Christologien.
Joh. Wichelhaus, Mitteilungen aus den Vorlesungen über Mose und die Propheten. Herausgegeben von A. Zahn. Stuttgart 1891.
Charles Bruston, Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaie. Paris 1881.
A. Kuenen, De profeten en de profetie onder Israël. Zwei Teile. Leiden 1875.
B. Duhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875.

C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus. Straßburg 1894. (Absurd.)
A. F. Kirkpatrick, The doctrine of the prophets. 1895.

Kommentare:

J. G. Eichhorn, Die hebräischen Propheten. Drei Bände. Göttingen 1816—19.
F. W. C. Umbreit, Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes. Vier Bände. Hamburg 1841—46.
H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes erklärt. 2. Aufl. Drei Bände. Göttingen 1866—68.
B. Blake, How to read Isaiah; How to read the prophets. Edinburgh 1892—94.
Laur. Reinke (kath.), Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des Alten Testaments. Vier Bände. Gießen 1859—62.
F. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentl. Propheten. Göttingen 1897.

Jesaia.

Campegius Vitringa, Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae Leeuwarden 1714. Zwei Bände fol.
Wilh. Gesenius, Der Prophet Jesaja übersetzt, mit einem vollständig philologischen, kritischen und historischen Kommentar begleitet. Halle 1820—21. Drei Bände.
Ferd. Hitzig, Der Prophet Jesaja übersetzt und ausgelegt. Heidelberg 1833.
Jos. Add. Alexander, Commentary on the Prophecies of Isaiah. New edition. New-York 1865. Zwei Bände.
Mor. Drechsler, Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt. Stuttgart 1845—49. II, 2 und III herausgegeben und fortgesetzt von Franz Delitzsch und H. A. Hahn. Berlin 1854—57.
P. Schegg (kath.), Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt. München 1850. Zwei Bände.
S. D. Luzzatto (Jude), Il profeta Isaia volgarizzato e commentato. Padua 1855—66.
Rud. Stier, Jesajas, nicht Pseudo-Jesajas. Barmen 1850.
L. Seinecke, Der Evangelist des Alten Testaments. Erklärung von Jes. 40—66. Leipzig 1870.
F. W. Weber, Der Prophet Jesaja in Bibelstunden ausgelegt. Nördlingen 1876.
T. K. Cheyne, The prophecies of Isaiah. 3. Aufl. London 1884.
J. Knabenbauer (kath.), Erklärung des Propheten Isaias. Freiburg 1881.
C. J. Bredenkamp, Der Prophet Jesaia erläutert. Erlangen 1887.

Zur Einleitung:

Friedr. Köstlin, Jesaia und Jeremia. Berlin 1879.
S. R. Driver, Isaiah, his life and times, and the writings which bear his name. London 1888.
Herm. Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaja. Leipzig 1885.

A. Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja. Göttingen 1893.
C. P. Caspari, Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja und zur Geschichte der jesajanischen Zeit. Berlin 1848.
J. Ley, Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaja. Marburg 1893.
Löhr, Zur Frage über die Echtheit von Jes. 40—66. Berlin 1878—90.
F. Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik. Göttingen 1890.

Jeremia.

Seb. Schmidt, Commentarius in librum prophetiarum Jeremiae. Straßburg 1685.
W. Neumann, Jeremias v. Anathot. Zwei Bände. Leipzig 1856—58.
K. H. Graf, Der Prophet Jeremia erklärt. Leipzig 1862.
A. Scholz (kath.), Commentar zum Buche des Propheten Jeremias. Würzburg 1880.
L. A. Schneedorfer (kath.), Das Weissagungsbuch des Propheten Jeremia erklärt. Prag 1881.
T. K. Cheyne, Jeremiah his life and times. London 1888.
K. Marti, Der Prophet Jeremia von Anatot. Basel 1889.
M. Lazarus, Der Prophet Jeremias. Breslau 1894.
A. v. Bulmerincq, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia. Riga 1894.

Ezechiel.

H. A. Chr. Hävernick, Commentar über den Propheten Ezechiel. Erlangen 1843.
E. W. Hengstenberg, Die Weissagungen des Propheten Ezechiel. 2 Bde. Berlin 1867.
A. B. Davidson, The book of Ezekiel. Cambridge 1892.
C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben. Leipzig 1886.
C. H. Cornill, Der Prophet Ezechiel. Heidelberg 1882.
L. Gautier, La mission du prophète Ezéchiel. Lausanne 1891
Dav. Heinr. Müller, Ezechiel-Studien. Berlin 1894.
E. Kühn, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit. Gotha 1882.
Alf. Bertholet, Der Verfassungs-Gesetzentwurf des Hesekiel. Freiburg 1896.
W. Neumann, Die Wasser des Lebens. Ein exegetischer Versuch über Ezech. 47, 1—12. Berlin 1849.

Die zwölf kleinen Propheten.

Joh. Tarnovius, Commentarius in prophetas minores. Leipzig 1688 und 1706.
Joh. Marck, Comm. in proph. minores. Amsterdam 1696- 1701.
P. Schegg (kath.), Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. Regensburg 1854. Zwei Bände. Neue Aufl. 1862.

E. B. Pusey, The Minor Prophets. London 1860. Zwei Bände.
J. Wellhausen, Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Zweite Auflage. Berlin 1893.
F. W. Farrar, The Minor Prophets, their lives and times (in dem Sammelwerk: „Men of the bible"). Nisbet 1890.
J. Schlier, Die zwölf kleinen Propheten. Stuttgart 1861. (Sehr brauchbar.)

Hosea.

Ed. Pocock, Commentary on Hosea. Oxford 1685.
S. H. Mauger, Comment. in Hoseam. Campen 1786.
A. Simson, Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt. Hamburg und Gotha 1851.
Aug. Wünsche, Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim ꝛc. Leipzig 1868.
W. Nowack, Der Prophet Hosea erklärt. Berlin 1880.
Ant. Scholz (kath.), Commentar zum Buche des Propheten Hosea. Würzburg 1882.
T. K. Cheyne, Hosea, with notes and introduction. Cambridge 1884.
J. Sharpe, Notes and dissertations upon the prophecy of Hosea. London 1884.
J. J. P. Valeton jun., Amos en Hosea. Nimwegen 1894.
Vgl. namentlich auch Böhls „Christologie".

Joel.

Ed. Pocock, Commentary on Joel. Oxford 1691.
K. A. Credner, Der Prophet Joel übersetzt und erklärt. Halle 1831.
Aug. Wünsche, Die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt und erklärt. Leipzig 1872.
Adalb. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger. Halle 1879.
Ant. Scholz (kath.), Commentar zum Buche des Propheten Joel. Würzburg 1885.
Eug. le Savoureux, Le prophète Joël, publié par A. J. Baumgartner. Paris 1888.
Will. L. Pearson, The prophecy of Joel. Leipzig 1885.
G. Keßler, Das Zeitalter des Propheten Joel. Leipzig 1888.
G. Preuß, Die Prophetie Joels. Halle 1889.
W. Gerber, Das Zeitalter des Propheten Joel in: Tübinger Theologische Quartalschrift. 1889.

Amos.

Gust. Baur, Der Prophet Amos erklärt. Gießen 1847.
J. H. Gunning, De godspraken van Amos vertaald en verklaard. Leiden 1885.
H. G. Mitchell, Amos, an essay in exegesis. Boston 1893.

Obadja.

Chr. Fr. Schnurrer, Dissertationes philologico-criticae. Gotha 1790.
C. P. Caspari, Der Prophet Obadja ausgelegt. Leipzig 1842.
E. Peters (kath.), Die Prophetie Obadiahs. Paderborn 1892.

Jona.

Joh. Leusden, Jonas illustratus. Utrecht 1656.
Fr. Kaulen (kath.), Liber Jonae prophetae. Mainz 1862.
M. M. Kalisch, Bible Studies II.: The book of Jonah. London 1878.
H. Martin, The prophet Jona. 3. Aufl. Edinburgh 1889.
A. E. O'Connor, Étude sur le livre de Jonas. Genf 1883.
Die Predigten von H. Fr. Kohlbrügge. 5. Aufl. Elberfeld 1855. (Ein tiefes Verständnis.)

Micha.

Ed. Pocock, Commentary on Micah. Oxford 1677.
C. P. Caspari, Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Christiania 1852.
T. Roorda, Comment. in vaticinium Michae. Leiden 1869.
L. Reinke (kath.), Der Prophet Micha. Gießen 1874.
T. K. Cheyne, Micah. Cambridge 1882.
V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und Echtheit des Buches Micha. Leipzig 1887.
J. Taylor, The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah. London 1891.
H. J. Elhorst, De profetie van Micha. Arnheim 1891. Gegen ihn Pont in der holländischen Zeitschrift: Theologische Studiën 1892.

Nahum.

O. Strauß, Nahumi de Nino vaticinium. Berlin 1853.

Habakuk.

Franz Delitzsch, Der Prophet Habakuk ausgelegt. Leipzig 1843.
L. Reinke (kath.), Der Prophet Habakuk. Brixen 1870.
J. Baumgartner, Le prophète Habakuk. Leipzig 1885.
R. Sinker, The psalm of Habakuk. Cambridge 1890.
K. Budde, Die Bücher Habakuk und Zephanja in „Studien und Kritiken". 1893.

Zephanja.

F. A. Strauß, Vaticinia Zephaniae. Berlin 1843.
L. Reinke (kath.), Der Prophet Zephanja. Münster 1868.
W. Schulz, Commentar über den Propheten Zephanja. Hannover 1892.

Die nachexilischen kleinen Propheten.

Aug. Köhler, Die nachexilischen Propheten. Erlangen 1860—65.
W. Pressel, Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. Gotha 1870.

Haggai.

L. Reinke (kath.), Der Prophet Haggai. Münster 1868.

Sacharja.

M. Baumgarten, Die Nachtgesichte Sacharjas. Zwei Bände. Braunschweig 1854—55.
Th. Kliefoth, Der Prophet Sacharja. Schwerin 1862.
Charles H. H. Wright, Zechariah and his prophecies considered in relation to modern criticism. 2. Aufl. London 1879.
C. J. Bredenkamp, Der Prophet Sacharja. Erlangen 1879.
K. Marti, Der Prophet Sacharja. Freiburg 1892.
S. Lasserre, Étude sur le livre de Zacharie. Montauban 1891.

Über Sach. 9—14:

Emil Fr. Jul. v. Ortenberg, Die Bestandteile des Buches Sacharja. Gotha 1859.
G. K. Grützmacher, Untersuchung über den Ursprung der in Zach. 9—14 vorliegenden Prophetien. Heidelberg 1892.
A. K. Kuiper, Zach. IX—XIV. Utrecht 1894.
W. Staerk, Untersuchungen über die Composition und Abfassungszeit von Zach. 9—14. Halle 1891.
M. Rubinkam, The second part of the book of Zacharia. Basel 1892.
J. D. Fr. Burger, Études exégétiques et critiques sur le proph. Zach. Straßburg 1841.
H. L. Sandrock, Prioris et posterioris Zachariae partis vaticinia ab uno eodemque auctore profecta. Breslau 1856.

Maleachi.

Ed. Pocock, Commentary on Maleachi. Oxford 1677.
L. Reinke (kath.), Der Prophet Maleachi. Gießen 1856.

Die Hagiographen.

Über die poetischen Schriften:

Rob. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum. Oxford 1753.
J. Gf. von Herder, Vom Geiste der ebräischen Poesie. Dessau 1782. 83. Zwei Teile. Sorgfältig durchgesehene und mit Zusätzen vermehrte Ausgabe von K. W Justi. Leipzig 1825.
Jos. Lev. Saalschütz, Von der Form der hebräischen Poesie. Königsberg 1825.

Joſ. Lev. Saalſchütz, Form und Geiſt der bibliſch-hebräiſchen Poeſie. Ebda. 1853.

E. Meier, Die Form der hebräiſchen Poeſie. Tübingen 1853.

Derſelbe: Geſchichte der poetiſchen National-Literatur der Hebräer. Leipzig 1856.

Heinr. Ewald, Die poetiſchen Bücher des Alten Teſtaments erklärt. 4 Teile. Göttingen 1835—39. Neue Auflage betitelt: Die Dichter des Alten Bundes. 1866 bis 1867. Hiob 2. Ausg. 1854.

J. G. Vaihinger, Die dichteriſchen Schriften des Alten Bundes. 4 Bände. Stuttgart 1842—58.

E. Meier, Die poetiſchen Bücher des Alten Teſtaments. Vier Abteilungen. Stuttgart 1850—53.

J. H. Michaelis, Chr. B. Michaelis und J. J. Rambach, Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in Hagiographas Vet. Testamenti libros vol. I, II, III. Halle 1720. (Vortrefflich.)

Pſalmen.

Martin Luthers Auslegungen in der Erlanger Ausgabe der lateiniſchen Werke. Bd. 14—20.

Mart. Lutheri Scholae ineditae de Psalmis habitae annis 1513—16, edidit J. C. Seidemann. Dresden 1876. Zwei Bände.

Joh. Calvin, Commentarius in librum Psalmorum. In der Straßburger Ausgabe Bd. 31 und 32. Beſondere Ausgabe von A. Tholuck 2 Bde. Berlin 1836. (Meiſterhaft.)

Mart. Geier, Commentarius in Psalmos Davidis. Dresden 1668. Vermehrt Leipzig 1681 und 1697.

W. M. L. de Wette, Commentar über die Pſalmen. Heidelberg 1811. 5. Aufl. von G. Baur. 1856.

E. W. Hengſtenberg, Commentar über die Pſalmen. Vier Bände. Berlin 1842—47. 2. Aufl. 1849—52.

H. Hupfeld, Die Pſalmen überſetzt und ausgelegt. Vier Bände. Gotha 1855—62. 2. Aufl. 1867—72. 3. Aufl. in zwei Bänden, gekürzt von W. Nowack. 1888.

J. J. S. Perowne, The book of Psalms. 6. Aufl. London 1886.

H. Grätz, Kritiſcher Kommentar zu den Pſalmen. 2 Bände. Breslau 1882/83.

A. C. Jennings und W. H. Lowe, The Psalms with introductions and critical notes. 2. Aufl. London 1884.

T. K. Cheyne, The book of Psalms. London 1888.

Wellhauſens Textausgabe in P. Haupts Sacred books. 1895.

Joh. Wichelhaus, Mitteilungen aus den Vorleſungen über die Pſalmen. Herausgegeben von A. Zahn. Stuttgart 1891. (Vortreffliche Winke.)

Praktiſche Kommentare:

A. Tholuck. Halle 1843. 2. Aufl. Gotha 1873.

F. W. C. Umbreit. 2. Ausg. Hamburg 1848.
E. Taube. Düsselthal 1858—69. 3. Aufl. Berlin 1884.
H. V. Andreae, Die Psalmen aus dem Grundtext übersetzt und erläutert. Frankfurt 1885.
J. Möller, Der Psalter nach M. Luthers Übersetzung mit der Auslegung der vorzüglichsten Schriftforscher. Gütersloh 1890.
Ch. H. Spurgeon, Die Schatzkammer Davids. Bonn 1893 ff.
R. Koegel, Deine Rechte sind mein Lied. Bremen 1895.
Die messianischen Psalmen:
L. Reinke, Die messianischen Psalmen. Gießen 1857.
E. Böhl, Zwölf messianische Psalmen. Basel 1862.
Jul. Grill, Der achtundsechzigste Psalm. Tübingen 1883.
Joh. W. Pont, Ps. LXVIII. Leiden 1887.
Ed. Reuß, Der 68. Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft. Jena 1851.
T. K. Cheyne, The origin and religious character of the Psalter. London 1891.
H. van Dyke, The story of the Psalms. New-York 1887.
W. T. Dawson, The praises of Israel. London 1893.
Georg Beer, Individual- und Gemeindepsalmen. Marburg 1894.
A. Rahlfs, עני und ענר in den Psalmen. Göttingen 1892.
M. Grünwald, Über den Einfluß der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie. Frankfurt a. M. 1893.
E. Sellin, De origine carminum quae primus psalterii liber continet. Leipzig 1892.
M. Kopfstein, Die Asaph-Psalmen untersucht. Marburg 1881.

Die Sprüche Salomos.

Mart. Geier, Proverbia regum sapientissimi Salomonis cum cura enucleata. Leipzig 1653.
A. Schultens, Proverbia Salomonis. Leiden 1748.
Fr. Chr. Oetingers Auslegung in den gesammelten Werken desselben. Herausgegeben von Ehmann. II. Abteilung. Band 4. Tübingen 1861.
E. Elster, Commentar über die Salomonischen Sprüche. Göttingen 1858.
R. Stier, Der Weise ein König, die Salomonischen Sprüche Kap. 25—29 ausgelegt. Barmen 1849.
Derselbe: Die Politik der Weisheit in den Worten Agurs und Lemuels. Barmen 1850.
J. Dyserinck, Het boek der spreuken. Haarlem 1884.
S. C. Malan, Original notes an the book of Proverbs, mostly from eastern writings. London 1890—93. 3 Bände.
H. F. Mühlau, De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole. Leipzig 1869.

H. Deutsch, Die Sprüche Salomos nach der Auffassung im Talmud und Midrasch. Berlin 1885.
Ant. J. Baumgartner, Étude critique sur l'état du texte du livre de Proverbes. Leipzig 1890.
Henri Bois, La poésie gnomique chez les Hébreux et les Grecs. Toulouse 1886.
T. K. Cheyne, Job and Salomon; or the wisdom of the Old Test. London 1887.
P. de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien. Leipzig 1863.
Rich. Pfeiffer, Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche. München 1897.

Hiob.

Gregor der Große († 604), Expositio in beatum Job. Maurinerausgabe 1705.
Joh. de Pineda (kath.), Commentarii in librum Job. Madrid 1597—1601. Zwei Bände.
Die großartige Erklärung von Calvin in der Straßb. Ausg. Bd. 33. 34. 35.
Alb. Schultens, Liber Jobi cum nova versione. Leiden 1737. Zwei Bände.
Konst. Schlottmann, Das Buch Hiob verdeutscht und erläutert. Berlin 1851.
E. W. Hengstenberg, Das Buch Hiob erläutert (bis Kap. 14). Berlin 1870. Schluß Leipzig 1875.
Ernest Renan, Le livre de Job, Étude sur l'age et le caractère du poëme. 3. Aufl. Paris 1865.
A. B. Davidson, A Commentary, grammatical and exegetical on the book of Job. London 1862.
H. H. Bernard, The book of Job, edited by Frank Chance. London 1864.
Adalb. Merx, Das Gedicht von Hiob. Jena 1871.
Sam. Cox, A commentary on the book of Job. 2. Aufl. London 1885.
G. L. Studer, Das Buch Hiob. Bremen 1881.
Bateson Wright, The book of J. London 1883.
A. B. Davidson, The book of J. Cambridge 1884.
W. H. Green, The argument of the book of Job unfolded. New-York 1881.
A. Dillmann, Textkritisches zum Buche Ijob, in: Sitzungsberichte der Berl. Akademie. 1890.
C. Siegfrieds Textausgabe in P. Haupts Sacred books of the Old Test.
G. Beer, Der Text des Buches Hiob untersucht Marburg 1895 und 1897.
A. Zahn, Ein Winter in Tübingen. Beilage: Die Grundgedanken des Buches Hiob. Stuttgart 1896.
H. F. Kohlbrügge, Hiob 1—10 in Amsterdamsch Zondagsblad. Amsterdam 1889.
F. Bäthgen, Hiob. Deutsch für Ungelehrte. Göttingen 1898.

Das Hohelied.

J. G. Herder, Lieder der Liebe, die älteſten und ſchönſten aus dem Morgenlande. Leipzig 1778.

Franz Delitzſch, Das Hohelied unterſucht und ausgelegt. Leipzig 1851.

E. W. Hengſtenberg, Das Hohelied Salomonis ausgelegt. Berlin 1853.

Chr. D. Ginsburg, The song of songs. London 1857.

S. J. Kämpf (Jude), Das Hohelied ſprachlich und ſachlich erläutert. 3. Aufl. Prag 1884.

Joh. Guſt. Stickel, Das Hohelied in ſeiner Einheit und dramatiſchen Gliederung. Berlin 1888.

D. Caſtelli, Il Cantico dei Cantici, studio exegetico. Firenze 1892.

C. Bruſton, La Salammite. Paris 1891.

J. W. Rothſtein, Das Hohelied. Ein Vortrag mit Überſetzung. Halle 1893.

G. Jahn, Das Hohelied in Liedern 6. Aufl. Halle 1895. (Eine tiefſinnige Umdichtung.)

Herbſt, Mein Freund iſt mein. Barmen 1897. (Trefflich populär.)

Verzeichnis der neuen Litteratur bei Niedermaier in der Litterariſchen Rundſchau. Würzburg 1888. Nr. 7 ff.

Ruth.

C. L. F. Metzger, Liber Ruth ex Hebr. in Lat. versus perpetuaque interpretatione illustr. Tübingen 1856.

Ch. H. H. Wright, The Book of Ruth in Hebrew. London 1864.

H. F. Kohlbrügge, Verklaring van het Boek Ruth. Utrecht 1886. (Ausgezeichnet.)

Klagelieder.

Jo. Tarnov, Comm. in threnos Jeremiae. Roſtock 1627 und 1642.

J. H. Pareau, Threni Jeremiae. Leiden 1790.

C. A. H. Kalkar, Lamentationes critice et exegetice illustr. Kopenhagen 1836.

W. Engelhardt, Die Klagelieder Jeremiä überſetzt und ausgelegt. Leipzig 1867.

E. Gerlach, Die Klagelieder Jeremiä erklärt. Berlin 1868.

L. A. Schneedorfer (kath.), Die Klagelieder des Propheten Jeremia erklärt. Prag 1876.

P. Mayniel, Le livre des lamentations. Montauban 1894.

M. Löhr, Die Klagelieder des Jeremia erklärt. Göttingen 1891.

Der Prediger Salomonis.

Luthers Einleitung. Ein wirkliches Verſtändnis des Buches.

Mart. Geier, Comm. in Salomonis regis Israel Ecclesiasten succinctus. Leipzig 1647.

Seb. Schmidt, Comm. in librum Salomonis regis, ebraice Koheleth. Straßburg 1691.
A. Knobel, Commentar über das Buch Koheleth. Leipzig 1836.
E. Elster, Commentar über den Prediger Salomo. Göttingen 1855.
E. W. Hengstenberg, Der Prediger Salomo ausgelegt. Berlin 1859.
Chr. D. Ginsburg, Coheleth, commonly called the book of Ecclesiastes. London 1861.
H. Grätz, Kohelet . . . übersetzt und kritisch erläutert. Leipzig 1871.
T. Tyler, Ecclesiastes. London 1874.
E. H. Plumptre, Ecclesiastes. Cambridge 1881.
Ernest Renan, L'Ecclésiaste. Paris 1882.
Charles H. H. Wright, The book of Koheleth, commonly called Ecclesiastes. London 1883.
G. G. Bradley, Lectures on Ecclesiastes. London 1885.
T. C. Finlayson, The meditations and maxims of Koheleth. London 1887.
W. J. Deane, Ecclesiastes. London 1893.
G. Bickell, Der Prediger über den Werth des Daseins. Innsbruck 1884.
A. Zahn, Wanderung durch die heilige Schrift. Halle 1862.
Seb. Euringer (kath.), Der Massorahtext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig 1890.
P. Menzel, Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomos. Halle 1890.
A. Dillmann, Über die griechische Übersetzung des Koheleth in den Sitzungsberichten der königl.-preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1892
E. Klostermann, De libri Coh. vers. Alex. Kiel 1892.

Esther.

Mich. Baumgarten, De fide libri Estherae commentatio historico-critica Halle 1839.
P. Cassel, Das Buch Esther. Berlin 1878.
J. W. Haley, The book of Esther. Andover 1895.
A. H. Sayce, Introduction to the books of Ezra, Nehemia, and Esther. London 1885.
Dieulafoy, Le Livre Esther et le palais d'Assuérus, in Revue des études juives. 1888.

Daniel.

Die ausgezeichnete Erklärung von Joh. Calvin in der Straßburger Ausgabe, Bd. 41. 42.
Mart. Geier, Praelectiones academicae in Danielem prophetam. Leipzig 1667.
H. A. Chr. Hävernick, Commentar über das Buch Daniel. Hamburg 1832.
E. B. Pusey, Daniel the prophet. Oxford 1865.

Ph. S. Desprez, Daniel or the Apocalypse of the Old Test. London 1865.
R. Kranichfeld, Das Buch Daniel erklärt. Berlin 1868.
Th. Kliefoth, Das Buch Daniels übersetzt und erklärt. Schwerin 1868.
J. L. Füller, Der Prophet Daniel erklärt. Basel 1868. (Sehr brauchbar.)
J. Fabre d'Envieu, Le livre du prophète Daniel. Paris 1888. 2 Bde.
A. A. Bevan, A short commentary on the book of Daniel. Cambridge 1892.
C. A. Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis. 2. Aufl. Basel 1857.

Zur Einleitung:

a) in konservativem Sinne:

E. W. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins Alte Test. I. Berlin 1831.
H. A. Chr. Hävernick, Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel. Hamburg 1838.
J. M. Fuller, An essay on the authenticity of the book of Daniel. Cambridge 1864.
David Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. Basel 1861.
W. Volck, Vindiciae Danielicae. Dorpat 1866.
C. P. Caspari, Zur Einführung in das Buch Daniel. Leipzig 1869.
François Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens. Jena 1878.
Ad. Hebbelynck (kath.), De auctoritate historica libri Danielis. Löwen 1887.
Andreä, in: Beweis des Glaubens. Gütersloh 1887.
A. Zahn, Wanderung durch Schrift und Geschichte. Gütersloh 1891. S. 115 ff.
Ed. Rupprecht, Der Pseudodaniel und Pseudojesaja der modernen Kritik. Erlangen 1894.

b) in negativem Sinne:

H. G. Kirmß, Commentatio historico-critica exhibens descriptionem et censuram recentiorum de Dan. libro opinionum. Jena 1828.
J. Meinhold, Die Composition des Buches Daniel. Greifswald 1884.
Derselbe: Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel. Leipzig 1888.
Ad. Kamphausen, Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung. Leipzig 1892.
R. Wolf, Die siebzig Wochen Daniels. Leipzig 1889.
C. H. Cornill, Die siebzig Jahrwochen Daniels. Königsberg 1889.
J. W. van Lennep, De zeventig jaarweeken von Daniel. Utrecht 1888.

Chronik.

C. F. Keil, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronika und über die Integrität des Buches Esra. Berlin 1833.
J. C. Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn 1834.
K. H. Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Leipzig 1866. S. 114 ff.

G. J. Mühling, Neue Untersuchungen über die Genealogien der Chronik in: Tübinger Theologische Quartalschrift. 1884.
A. Zahn, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. Gütersloh 1894.
Ed. Rupprecht, Des Rätsels Lösung. 2. Abt. 1. Hälfte. S. 117 ff.
R. Kittels Textausgabe in P. Haupts Sacred books.

Esra und Nehemia.

E. Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaues in: Theologische Studien und Kritiken. 1867.
R. Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Basel 1881.
H. E. Ryle in der Cambr. Bible for Schools. 1893.
E. Meyer, Die Entstehung des Judentums. Halle 1896.
Ed. Rupprecht, Des Rätsels Lösung. 2. Abt. 1. Hälfte. S. 103.
Endlich die Erklärung zu den einzelnen Büchern in den Bibelwerken. Praktisch, auf wissenschaftlichen Grundlagen vor allem Dächsels Bibelwerk. Dann: Erklärte Volksbibel mit Illustrationen von Ed. Rupprecht. Hannover 1898. Bis jetzt acht Hefte erschienen. Auf ca. 40 Hefte berechnet.

Nachtrag.

Zu der Notiz auf S. 468, unten, über Zahlenharmonie in der Regierungszeit der letzten fünfzehn preußischen Herrscher seit 1440 (besser Parachronismus zu nennen) nach Schall (Neue luth. K. Z. 1898, 30. Jan.) folgendes:

9 Herrscher kommen auf 1440—1640 (30 + 16 + 13 + 36 + 36 + 27 + 10 + 11 + 21) = 200 Jahre, und zwar die ersten 4 zu 95 Jahren, die andern zu 105 Jahren. 6 Herrscher kommen auf 1640—1840 (48 + 25 + 27 + 46 + 11 + 43) = 200 Jahre, und zwar die ersten 3 zu 100 und die letzten 3 auch zu 100 Jahren. Wenn man die ersten 95 und die zweiten 105 Jahre ausgleicht, so sind es bei den zwei ersten Herrscherreihen 100 + 100, bei den zwei letzten Reihen auch 100 + 100, i. S. 400 Jahre. So läßt sich also in der preuß. Geschichte ein gleich interessanter harmonistischer Parallelismus oder Parachronismus nachweisen, der „unmöglich zufällig sein kann. Das glaube, wer glauben mag" (Wellhausen). Folglich ist diese ganze Chronologie der preußischen Geschichte von einem Geschichtsschreiber erdichtet. Das ist Wellhausens Schluß. Auch bei Mose ist sein Leben in 40 + 40 + 40 geteilt. Natürlich nach den Rationalisten erdichtet. Aber auch im Leben des Barhebräus ist ähnliches zu finden. Mit 20 Jahren Bischof, 20 Jahre später Mafrian (zweites Oberhaupt der Jakobiten), 20 Jahre später sein Tod. Wie Mose, so sagte auch er sein Ende voraus und starb zu der bezeichneten Zeit. Wie in Moses Pentateuch der Schluß von Josua angefügt ist, so bei der Autobiographie des Barhebräus eine Nachricht von seinem Tod durch seinen Bruder in unmittelbarer Anknüpfung. Solche Dinge sind für Wellhausen undenkbar ohne Dichtung. Das sind die Waffen dieser Schule. Alles Auffallende ist Dichtung.

I. Verzeichnis der wichtigsten Sachen.

Accentuation. S. 487 f.
Accomodation Christi. 143.
Allegorie, deren Begriff. 354.
Anatheme in Psalmen. 305.
Aufbruchsörter, Num. 33. 85.

Baba Bathra. 48.
Bachmann. 194.
Barhebräus. 92.
Beweismittel für Wellhausen. 131.

Chabiri. 191. 462.
Charakteristik der „Quellen". 104 f.
Christi Zeugnis, dessen Entwertung. 92.
Chronologie, alttestamentliche. 456 ff.
Chronologie, babyl.-ägypt. 456 ff. 465 f.

Diadoche der Propheten. 365. 473. 479.
Druck des hebräischen Textes. 501 f.

Ebal-Steine. 81.
Einheit des Pentateuch, chronologisch. 65 f.
Einheit des Pentateuch, materiell. 67 ff.
Einheit des Pentateuch, sprachlich. 69 ff.
Einleitung, Begriff, Geschichte. 1 ff.
Einteilung des hebr. Textes. 488.
Ergebnis der Untersuchung des Pentateuch. 150 ff.

Falsifikation von heiligen Schriften. 80.
Fortpflanzung der Thora. 44. 45.

Gedächtniskraft zur Tradition. 45.
Gottesnamen, die. 155 ff.
Grundgedanke des Pentateuch. 68 f.

Handschriften. 500 f.
Heiligkeitsgesetz. 122. 246.
Heilsgeschichtlicher Wert der kritischen Urkunden. 142 f.
Hesekiels Gesetzgebung. 122. 252 f.
„ Kap. 44, 9—16. S. 128 f. u. 253.
Hypothese, weshalb keine. 150.

Indicienbeweis. 84.
Inhalt des Pentateuch. 74 ff.
Jeremia 7, 22 ff. 127.

Kapiteleinteilung. 489.
Keilinschriften für die Bibel. 87 ff.
Kere und Kethib 494 f.
Koran, Echtheit. 45.
Kritik, äußere und innere. 48 ff.
„ altrationalistische und Entgegnungen. 98 ff.
Kritiker, rationalistische. 4. 5.
„ konservative. 5. 6.
„ modernradikale. 6. 7.
„ vermittelnde. 8.
„ modern kirchliche. 9 f.
Kultus-Ort, -Personen, -Handlungen, -Zeiten nach Wellhausen. 122 ff.

Lex Mosaica, deutsch. 519.

Litteraturentwicklung der Hebräer, ihre Studien. 17 ff.
Litteraturverzeichnis. 520.

Massora. 497 ff.
Massorethische Texteinteilung. 490.
Mernephta nicht der Pharao des Auszugs. 88.
Messianische Psalmen. 307 f.
Methode der Kritik. 102 f.
„ Wellhausens. 125 ff.
Moralische Glaubwürdigkeit der kritischen sog. Urkunden. 141.
Mosaica. 85.
Moses etwaige Hilfsarbeiter. 92.

Paraschencinteilung. 490.
Postmosaica. 111 ff.
Princip der kritischen Hypothesen. 102.
Princip Wellhausens. 130.
Pta-Hotep-Traktat. 492.

Quellen der Genesis. 90.

Retrograde Bewegung der Kritik. 518.
Rückweisungen im Pentateuch. 71 f.

Schintoismus. 44.
Schreibmaterial. 16.
Schreibthätigkeit, ihr Anfang. 17.
Schrift des Alten Testaments 15 f., 484 f.
Schriftzeichen, ihre Entstehung. 15—16.
Selbstlob Moses. 89.
Selbstzeugnisse des Pentateuch. 78 ff.
„ für das Ganze des Pentateuch. 82.
Sonderbarkeiten im Text. 495 f.
Sprache des Alten Testaments, ihre Entstehung, Aneignung durch Abraham. 11 ff.
Sprache, verschiedene. 108 ff., 169 ff., 177 ff.
Sprachentwicklung. 178 ff., 394 ff.
Synagogenrollen. 500.

Tell-Amarna-Tafeln. 88. 116.
Thora, der Name und seine Bedeutung. 27. 28.
Einteilung, ihre Entstehung. 28.
Inhalt derselben, Überblick. 29 ff.
Tradition, Bedeutung. 39.
„ , die gute. 42.
Typik der Psalmen. 308.

Übersetzungen. 502 ff.
Umarbeitung des Pentateuch, weshalb nicht. 149 f.
Urkundenhypothese, neuere. S. 102 ff.

Veden, ihre Fortpflanzung. 45.
Verderbnisse des Textes. 493.
Vermittelnde Kritik. 132 ff.
„ „ ihre Beweisgründe. 153 ff.
Versabteilung. 489.
Vokalisation. 485 ff.

Wellhausens Hypothese. 105.
Wellhausenianismus, Absage an ihn. 18.
Widersprüche im Pentateuch. 161 ff.

Zeugnis, Erhebung des äußeren. 52—63.

II. Verzeichnis der citierten Schriftsteller.

Akiba, Rabbi. S. 364.
Astruc. 91 f.

Bäthgen. 298.
Baur. 46.
Behrends. 509. 515 f.
Bertheau. 25. 53. 273. 414. 416.
Bestmann. 134.
Blaß. 49.
Bleek. 130.
Böhme. 278.
Bredenkamp. 231. 232.
Böhl. 424.
Briggs. 147.
Budde. 140.

Carpzov. 336.
Caspari. 234. 262. 285.
Cornill. 213. 230. 231. 268. 276. 298. 339. 421. 424. 433.
Culmann. 518 f.

Deinzer. 197. 255. 258. 279. 410. 420. 421.
Delitzsch, Friedr. 464.
Delitzsch, Franz. 13. 16. 19. 20. 21. 53. 82. 89. 150. 228. 229. 231. 232. 236. 240. 241. 248. 256. 257. 262 f. 264. 265 f. 272. 274 f. 291. 297. 298. 299. 300 ff. 304. 305. 312 ff. 316 f. 341 f. 346 f. 348. 353. 360 f. 365. 366. 372. 381. 383 ff. 386. 392. 399. 407. 456. 459. 472. 476. 487 ff. 493.
de Wette. 58. 62. 115. 190. 199. 282. 284. 339. 347. 411. 421. 429. 430 f. 440. 493.
Dillmann. 173. 233. 337. 338. 426.
Drechsler. 223 f. 232. 242.
Driver. 104 f. 145 f. 203 ff. 211. 231. 232. 373. 378. 381. 392. 425.
Duhm. 197. 261.

Ebrard. 13. 108. 457.
Eichhorn. 92. 296. 347. 440. 493.
Elhorst. 271.
Endemann. 176.
Ewald. 230. 231. 240. 256. 257. 260 273. 292. 297. 298. 315. 336. 345. 346. 361. 371.

Fürst. 495. 497.

George. 114.
Gervinus. 321.
Gesenius. 24. 225 f. 343. 413. 419.
Graf. 119. 498.
Gramberg. 282.
Green. 107. 108. 141. 161. 174. 175. 179. 180 f. 498. 511. 512. 513. 516.

Hahn. 368.
Halévi. 285.
Hamann. 518.
Harnack. 42. 507 ff.
Hartmann. 345.
Hävernick. 216. 232. 258. 268. 274. 283. 285. 292. 297. 299. 300. 314. 316 f. 354. 368. 370. 378. 412 f. 431. 436. 438.
Hengstenberg. 112. 115. 116. 226. 285. 305. 314. 315. 317. 321. 348. 354. 358. 360. 362 f. 366 f. 369. 412 f. 496.
Herbst. 439.
Hitzig. 61. 225. 226. 231. 240. 241. 297. 298. 430.
v. Hofmann. 206. 461.
Hommel. 12. 14. 88. 176. 177. 191. 193. 405. 459. 462. 465.
Howard. 456.
Hug. 349.
Hupfeld. 92. 119. 173. 305. 488. 497.

Jahn. 283. 347. 440.

Ideler. 66.
Josephus. 473 f.
Jülicher. 507.

Kaulen. 192. 294. 482. 484. 485.
Kautzsch. 59. 172. 174. 175. 387. 492.
Kayser. 173. 368.
Keil. 13. 26. 52 ff. 92. 109. 116. 211. 238. 240. 257 f. 260. 272. 277. 283. 284. 291. 296. 297. 299. 317. 327. 337. 338. 341. 348. 354. 370. 389 ff. 400. 412 f. 416. 421. 427. 431. 433. 438. 440. 475. 480. 494. 505.
Kittel. 140. 195.
Kleinert. 373. 438.
Klostermann. 146 f. 189.
Köhler. 59. 211. 461.
König. 79. 143 f. 175 ff. 178 ff. 183 ff. 230. 263. 298. 343. 345. 482. 511.
Kuenen. 120. 130. 213. 230. 231. 261. 276.
Küper. 5. 62. 238. 256.
Kurtz. 82.

Lengerke. 315.
Lotz. 139 f.
Luther. 321. 440. 463.

Magnus. 360. 362.
Maurer. 62.
Meinhold. 138 f. 439. 441.
Menfel-Hofstätter K.-L. 467.
Movers. 173. 241.
Muir. 45. 141.

Nägelsbach. 348. 371.
Nöldeke. 119.
Nösgen. 512.

Oehler. 215.
v. Orelli. 229. 231. 232. 243. 249. 256. 263. 265.
Öttli. 198. 419. 424. 426. 438.

Philo. 472.

Rabus. 318. 356.
Ranke, L. 64. 66. 298. 426.
Raumer. 112.
Reuß. 114. 291. 414.
Riehm. 232. 298. 460.
Robertson. 134.
Ryssel. 268.

Sayce. 344.
Schlier. 279.
Schultz. 298.
Sellin. 134.
Stade. 271. 282. 337. 434.
Stosch. 91.
Strack. 19. 80. 114. 144 f. 198. 231. 232. 242. 263. 265. 271. 276. 337. 339. 346. 368. 426. 482. 505.

Thenius. 208. 212.
Tholuck. 305. 368. 371. 429.
Tuch. 119. 173.

Umbreit. 230. 231

Vatke. 114. 257. 282.
Verne. 515.
Vitringa. 91. 285. 438.
Vogel. 461 f.
Volck. 337.

Wellhausen. 24. 50. 104. 120 f. 130 ff. 195. 200. 212. 232. 261. 276. 418. 424. 425. 468.
Wichelhaus. 241.
Wildeboer. 105. 140. 263. 283.
Winer. 257. 429. 475.
Winckler. 461.

Zahn, Ad. 191. 321. 480. 519.
Zahn, Theod. 108. 508.
Zöckler. 291. 337. 338. 339. 369. 411. 467.

BS1174 .R94
Wissenschaftliches Handbuch der
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00061 4067